Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by

MRS. MAURICE DUPRÉ

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

ANNÉE ET TOME VIII

PARIS
74, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, (Ve)
1903

LIBRARY
JUN 29 1971
UNIVERSITY OF TORONTO

BL
3
R35
c.8

TABLE DES MATIÈRES

Voir les noms d'auteurs de livres analysés ou annoncés à l'index alphabétique. — Pour les articles parus dans les cinq premières années, voir la table du tome V.

BANNISTER (Henry-Marriott). Un tropaire-prosier de Moissac 554
Post-scriptum 572

BOUDINHON (A.), VII, 1.

CALLEWAERT (C.). Le rescrit d'Hadrien à Minicius Fundanus 152
1. Interprétation du rescrit 154
2. Authenticité du rescrit 174
3. Le texte du rescrit 181
Voir VII, 322.

COCHIN (Henry). Essais et notices :
Encore un mot sur Saint-Bénigne de Dijon ; Un correspondant français de Pétrarque 281
Voir VI, 42, 151, 495; VII, 21 150.

CROULBOIS (J.), VI, 1.

CUMONT (Franz). La polémique de l'*Ambrosiaster* contre les païens 417
Appendice : L'*Ambrosiaster* et le droit romain. 437
Voir VI, 97.

DALBRET (Jules). Littérature religieuse moderne 94. 207. 303. 412

FOURNIER (Paul). Études sur les pénitentiels :
4. Le livre VI du pénitentiel d'Halitgaire ... 528
Chapitre I, La série canonique (1-54) 533
Chap. II, La série de Cumméan (55-77) ... 542

Chap. III, Série d'origine incertaine..... 544
Chap. IV, Conclusion sur le livre VI d'Halitgaire..... 549
Voir VI, 289; VII, 59, 121.

GRISELLE (Eugène). Épisodes de la campagne antiquiétiste (1696-1699), d'après la correspondance de Bossuet, de son frère et de son neveu; L'aventure de l'abbé Bossuet à Rome :
2. Les démarches à la cour et les témoignages amis..... 49
3. Témoignages des amis et derniers efforts.. 209
Voir VII, 385.

HEMMER (H.-M.). Chronique d'histoire ecclésiastique. 78
— Chronique d'histoire ecclésiastique :
1. Ouvrages généraux..... 472
2. Ouvrages spéciaux..... 473
Voir VI, 89, 259.

Index du huitième volume..... 605

LABOURT (Jérôme), VII, 97, 193.

LA VALLÉE POUSSIN (Louis de), VI, 70.

LEJAY (Paul). Le sabbat juif et les poètes latins.... 305
— Ancienne philologie chrétienne :
17. La liturgie :
H. Couronnements royaux et impériaux 495
I. Cérémonies diverses; Supplément :
1° Eucharistie et sacrifice... 504. 592
2° Culte des saints :
Calendriers et martyrologes. 594
Rome et Italie..... 595
Afrique..... 598
Gaule et Germanie..... 601
Varia hagiographa..... 603
3° Textes et formules..... 603
Voir VII, 71, 186, 275, 354, 478.

LENAIN (Denys), VI, 454, 531.

Loisy (Alfred). Le discours sur la montagne..... 97
1. Mise en scène du discours..... 102
2. Les béatitudes..... 109
3. Le sel, la lumière..... 123
4. L'évangile et la loi..... 240
5. Les bonnes œuvres..... 336
6. Le détachement..... 357
7. Leçons diverses..... 440
Conclusion 457
— Le second évangile..... 513
— Chronique biblique :
1. Ouvrages généraux..... 190
2. Assyriologie..... 196
3. Métrique biblique, édition et critique textuelle..... 198
4. Littérature et exégèse de l'Ancien Testament..... 208
5. Littérature et exégèse du Nouveau Testament..... 287
6. Histoire et théologie bibliques..... 297. 405
Voir VI, 111, 193, 318, 365; 278, 476, 536; VII, 167, 253, 377, 449.

Meillet (A.), VII, 534.
Messin (Georges), VI, 183, 287.
Michel (Charles), VI, 178, 455; VII, 176.
Morin (G.), VII, 147.
Novati (François), VI, 32.
Ramsay (H. L.), VII, 419.

Richard (P.). La légation Aldobrandini et le traité de Lyon (septembre 1600-mars 1601); La diplomatie pontificale, ses agents au temps de Clément VIII :
Deuxième article..... 25
Troisième article..... 133
Voir VII, 481.

Thureau-Dangin (*François*), *VI*, *481*.
Tixeront (J.). Essais et notices :
Des concepts de « nature » et de « personne » dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des ve et vi^e^ siècles 582
Turmel (J.). Le dogme du péché originel après saint Augustin dans l'Église latine :
2. Essence du péché originel ; la théorie de saint Anselme et la théorie de Catharin 1
4. Propagation du péché originel 371
Voir VI, 13, 235, 385, 406 ; VII, 128, 209, 289, 510.
Wulf (*Maurice de*), *VI*, *427 ; VII*, *461*, *536*.

LE DOGME DU PÉCHÉ ORIGINEL

APRÈS SAINT AUGUSTIN DANS L'ÉGLISE LATINE[1]

ESSENCE DU PÉCHÉ ORIGINEL

LA THÉORIE DE SAINT ANSELME ET LA THÉORIE DE CATHARIN

La chute de la théorie augustinienne, commencée dès la fin du XIIIe siècle, fut le point de départ de nouvelles divisions, et les mêmes docteurs qui étaient d'accord à détruire l'édifice élevé par l'évêque d'Hippone, se séparèrent quand il fallut reconstruire. Le problème relatif à la nature du péché originel fut, à partir du XIVe siècle, plus discuté que jamais. L'école augustinienne, avant de mourir, eut au moins la consolation de voir que ses ennemis mettaient à se combattre le même acharnement qu'ils avaient jadis déployé contre elle.

Le signal de la division fut donné par Durand. Comme on l'a dit plus haut, l'évêque de Saint-Pourçain fait profession de suivre saint Anselme. Mais il tient néanmoins à nous apprendre qu'il y a deux manières d'expliquer le péché originel : l'une qui fait appel à la privation de la justice primitive, l'autre d'après laquelle, quand on parle du péché originel, on veut dire simplement que l'enfant hérite en naissant des peines encourues par Adam [2]. Il

1. Voir *Revue*, VII (1902), 289, 510.

2. *In Sentent.*, II, 30, 9; III, 3 : « Circa quaestionem istam procedetur sic, quia primo ponentur duo modi dicendi seu duae opiniones circa materiam istam ; et secundo investigabitur in quo conveniant vel differant, concludendo cum hoc quid sit tenendum. » Pour être exact, Durand aurait dû mettre sur sa liste la théorie augustinienne. Il ne daigne même pas la mentionner ici. C'est seulement à la fin de son article (n. 13) qu'il en parle dans les termes qu'on a vus ailleurs (*Revue*, VII [1902], p. 526.

reconnaît que la première explication est la plus communément admise ; mais il déclare que le Maître des Sentences, tout en combattant la seconde, ne l'a pas du moins confondue avec l'erreur pélagienne, et qu'il l'a, au contraire, placée au rang des opinions librement discutées dans l'école [1]. Puis, après avoir scrupuleusement rapporté les raisons données pour l'une et pour l'autre, il ajoute : « Ces deux explications diffèrent dans les expressions, mais s'accordent pour le fond : on ne doit donc pas les opposer quand on veut éviter les disputes de mots [2]... L'opinion la plus commune est que le péché originel consiste dans la privation de la justice primitive que l'on devrait avoir et dont on est indigne. On ajoute souvent que cette condition est un *reatus*... Restons attachés à l'opinion commune et laissons les chicaneurs épiloguer sur les mots. [3] » On le voit, la théorie d'Abélard — car c'est bien elle qui est désignée dans les lignes qui précèdent — a toutes les sympathies de Durand. On peut même dire que, si le docteur de Saint-Pourçain tient à garder les formules du *De conceptu virginali*, il ne s'en sert que comme d'une étiquette commode pour couvrir la doctrine de l'adversaire de saint Bernard.

Malgré l'appui que Durand n'avait pas craint de lui

1. *Ibid.*, n. 4 : « Primus modus est quem Magister Sententiarum recitat in littera dicens sic... » ; ici Durand rapporte le passage II, 30, 5, des Sentences, où en effet Pierre Lombard vise la théorie d'Abélard ; puis il ajoute : « Haec sunt verba Magistri Sententiarum, ex quibus apparet quod ipse non reputat hanc opinionem haeresim pelagianam, vel ei propinquam, *ut quidam inconsiderate* dixerunt,... connumerans eam inter opiniones sanctorum et scholarium... » Il va sans dire que l'argumentation de Durand est un plaidoyer d'avocat. Pierre Lombard écrase la théorie abélardienne sous une montagne de textes patristiques (II, 30. 6), et conclut : « His et aliis auctoritatibus *evidenter* ostenditur peccatum originale culpam esse... »

2. *Ibid.*, 11 : « Et sic inter primum et secundum non videtur esse differentia in re sed solummodo in verbis. »

3. *Ibid.*, 14.

fournir, la théorie abélardienne fut laissée dans un complet abandon et n'eut d'autre sort que l'oubli. Pendant plus de deux siècles, l'école augustinienne et l'école anselmienne restèrent l'une en face de l'autre, celle-ci étendant peu à peu son domaine, celle-là s'acheminant tout doucement vers la mort. Mais au XVIe siècle la situation changea : il venait de leur naître une rivale.

En 1542 parut le traité *De casu hominis et peccato originali*. Catharin, son auteur, était un dominicain qui aimait à penser par lui-même, et qui ne craignait pas de soumettre à sa critique les données fournies par saint Thomas ou même par la tradition [1]. Cependant, dans ses coups d'État les plus hardis, il se faisait, autant que possible, escorter par un docteur. Se disposant à démolir les théories auxquelles ses contemporains demandaient l'explication du péché originel, son premier soin fut de se faire autoriser à cette entreprise. Or, on se rappelle qu'au lendemain de sa conversion, saint Augustin, encore laïque et à peine initié aux premiers éléments de la doctrine chrétienne, s'était déclaré incapable de dire en quoi consiste la faute héréditaire [2]. Le texte du *De moribus Ecclesiae*, sans valeur pour quiconque s'avise seulement d'en chercher la date, acquiert une portée énorme dès qu'on l'isole de son milieu. Catharin l'inscrivit à la première page de sa dissertation [3], et le donna, avec une bonne foi qui ne fait pas

1. Il fut l'un des premiers théologiens à accorder aux enfants morts sans baptême un bonheur naturel. Il fut le premier et, jusqu'au XIXe siècle, l'unique dominicain partisan de l'immaculée conception. C'est lui qui a introduit dans l'école la doctrine de la suffisance de l'intention extérieure dans l'administration des sacrements.

2. Voir *Revue*, VI (1901), p. 402, note.

3. Le *De casu* fait partie d'un recueil intitulé *Opuscula* (Lugduni, 1542) et divisé en deux sections dont chacune a sa pagination propre. Notre traité commence à la page 161 de la première section, et c'est à cette même page qu'est cité le texte du *De moribus Ecclesiae*.

de doute, comme la pensée définitive du docteur d'Hippone. Puisque saint Augustin reconnaissait n'avoir pu résoudre le problème relatif à la nature du péché originel, on n'était donc pas enchaîné par les solutions qui, dans la suite des temps, avaient été proposées avec plus ou moins de succès, et l'on pouvait marcher à la découverte. C'était là que Catharin voulait arriver.

Fort de son droit, il se mit au travail de la sape. Il démontra longuement que la concupiscence ne peut être considérée comme l'élément constitutif du péché originel [1]. Du reste, cette démonstration avait été faite cent fois depuis saint Anselme, et il n'eut ici qu'à reproduire les arguments qui se trouvaient partout. Mais après avoir exécuté la théorie augustinienne, il porta plus loin ses coups. Si la faute héréditaire, dit-il, consistait dans la privation de la justice originelle, le chrétien retomberait aussi souvent dans l'état de péché originel qu'il perd la grâce par une faute mortelle, puisque chaque fois qu'il se rend gravement coupable il est privé de la justice originelle. La fausseté de la conséquence ne prouve-t-elle pas que la prémisse est fausse ? Et puis, la privation de la justice réunit-elle les conditions nécessaires au péché ? Par sa définition même, le péché est un acte volontaire. Or, la privation de la justice est un état, elle n'est pas un acte. De plus, cet état est la suite nécessaire d'un acte volontaire, il n'est volontaire que dans sa cause. On doit donc conclure que la privation de la justice originelle est la peine du péché et non le péché lui-même [2]. Par ces deux arguments, Catharin estima avoir renversé la théorie anselmienne. Il ne fut pas, du reste, plus tendre pour Durand et il reprocha à ce théologien audacieux d'avoir

1. *Disput.*, IV, p. 174-180.
2. *Disp.*, V, p. 181 : « Talis carentia justitiae potius poena est nobis... et involuntaria atque ex peccato potius veniens quam sit peccatum. »

réduit à une simple pénalité l'héritage que nous recevons en venant au monde [1].

Théorie de la concupiscence, théorie de la privation de la justice originelle, théorie de la pénalité, tout était rejeté. De toutes les constructions élevées par les docteurs pour abriter le dogme du péché originel, aucune n'avait trouvé grâce devant l'auteur du *De casu hominis*, aucune n'avait échappé aux coups de ce grand contempteur de la tradition. Quand son œuvre de démolition fut achevée, Catharin prit une nouvelle attitude : « Je vais, dit-il, présenter une explication du péché originel qui m'a toujours paru très simple et qui, du reste, a merveilleusement plu à une foule de doctes et pieux catholiques à qui je l'ai soumise [2]. » Qu'était-ce donc que cette explication si séduisante ? Elle partait de ce principe que la souillure originelle, étant une faute, devait nécessairement être cherchée dans la catégorie des actes et pas ailleurs. Or quel pouvait bien être cet acte coupable qui nous rend pécheurs dès le premier instant de notre existence ? Il ne fallait évidemment pas songer à le chercher parmi les produits de notre activité personnelle : « Cet acte, dit Catharin, n'est autre que la prévarication commise par notre premier père, c'est-à-dire la manducation du fruit défendu. ...C'est cet acte qui est notre péché, c'est lui qui est en nous par la raison que, aux yeux de Dieu, nous étions en quelque sorte renfermés dans notre premier père [3]. » On voit clai-

1. *Disput.*, III, p. 172 : « Nullus enim negare potest hoc peccatum rationem culpae habere atque idcirco imputabile esse... licet Durandus dure certe in hoc adversetur... nihil tamen solidi afferens quo Thomae rationem refellat. »

2. *Disput.*, V, p. 181.

3. *Ibid.*, p. 183 : « ... Sed nullus actus noster proprius talis fingi potest nec alius... nisi illa primi patris nostri prima praevaricatio actualis,id est illa vetiti fructus comestio... haec ergo sola dicenda est peccatum nostrum quod et in nobis aliquam certe habet rationem culpae quia aliquo modo in patre eramus coram oculis Dei. »

rement par ce texte que l'auteur du *De casu hominis* prend position entre l'école d'Abélard et les deux autres écoles. A l'encontre du célèbre professeur de Sainte-Geneviève, il proclame que nous apportons en naissant un péché proprement dit. Mais à l'encontre de tous les autres théologiens, qui, augustiniens ou anselmiens, s'accordent à voir dans la faute héréditaire une réalité physiquement inhérente à l'âme de l'enfant, c'est-à-dire un état propre à cette âme [1], il déclare que cette faute est un acte qui a dans l'âme une existence non pas physique, mais simplement juridique.

Catharin n'exagérait pas quand il se vantait des sympathies que sa découverte rencontrait. La nouvelle solution apportée au difficile problème qui, de tout temps, avait divisé les théologiens, était en effet accueillie avec satisfaction. Avant même que son auteur l'eût publiée, le controversiste Pighi qui se l'était appropriée, n'avait pas craint de la lancer sous son propre nom [2] ; et quelques années plus tard, Salméron, dans son *Commentaire sur l'épître aux Romains*, prouvait par douze raisons que la

1. Cette idée sera approfondie plus loin.

2. Pighi est mort en 1542, c'est-à-dire l'année même où Catharin publiait les *Opuscula* qui contiennent le *De casu*. La dissertation du controversiste sur le péché originel (aujourd'hui introuvable) a donc vu le jour avant celle du dominicain. Néanmoins les raisons suivantes prouvent péremptoirement que Catharin doit être considéré comme le père du système dont il s'agit ici : a) Il le présente comme le fruit de ses propres réflexions (p. 181 : « ... In medium proferam quod mihi semper visum est commodius... »). b) Il était novateur par tempérament; du reste l'étendue de ses connaissances théologiques lui permettait d'avoir des vues personnelles. c) Pighi était, par profession, un mathématicien qui ne pouvait avoir sur les matières théologiques que des données superficielles. d) Catharin déclare avoir fait part de son système à plusieurs catholiques de marque avant de le publier (*loc. cit.* : « ... Multis et apprime doctis et bene catholicis... ista contuli. ») Pighi qui, comme controversiste improvisé, devait être à la recherche de solutions toutes faites, a donc pu, directement ou indirectement, se faire initier aux idées du célèbre dominicain.

faute originelle était l'acte de désobéissance commis par Adam lui-même dans le paradis terrestre [1]. Salméron n'était pas seulement un homme d'une haute valeur, c'était encore un des compagnons de saint Ignace. Avec lui, la théorie catharinienne fit son entrée dans la Compagnie de Jésus. Elle s'y maintint longtemps comme dans une forteresse puissante. Au XVIIe siècle, Lugo [2], Tolet [3] se firent les disciples de Salméron, et, un siècle plus tard, les Jésuites de Würzbourg [4] combattaient encore la doctrine anselmienne. Cette dernière rencontrait des défections jusque dans l'ordre franciscain [5], qui, depuis Duns Scot, était son plus ferme appui. La théorie de Catharin menaçait d'attirer à elle le gros de l'armée des théologiens.

Disons tout de suite que ces menaces ne devaient jamais se réaliser. L'école thomiste resta ferme et garda avec un soin jaloux le dépôt qu'elle tenait du docteur angélique. Les jésuites eux-mêmes ne se laissèrent pas tous gagner aux idées de Catharin, et ce fut de leurs rangs que sortit la plus solide réfutation du *De casu hominis*. Il faut convenir du reste que ce livre avait un point très

1. *In Roman. disput.*, 76 (Coloniae Agrippinae, 1614, t. XIII, p. 444) : « Breviter asserendum est illud ipsum peccatum quod fuit in Adam actuale id est inobedientiam et esum vetiti ligni, in nobis esse originale. » Au sixième argument, il essaie de prouver que la concupiscence et la privation de la justice originelle sont les peines du péché originel et non le péché lui-même.

2. *De paenitentia*, VII, 7.

3. *In Roman.*, 5.

4. Theologia Wirceb. (*De peccatis*, dissert., III, n. 103) : « Peccatum originale est ipsum Adae peccatum physice praeteritum, prout a posteris in illo moraliter commissum et moraliter perseverans in reatu seu debito sustinendi odium immicitiae divinae. »

5. Frassen, *Scotus academicus* (Tract., III, *De essentia peccati originalis*, n. 16) : « Peccatum originale posterorum Adae est ipsummet Adae peccatum manens in ipsis moraliter quatenus omnes in eo tanquam in capite peccaverunt. » Frassen réclame en faveur de cette thèse Duns Scot (à tort) et divers théologiens, parmi lesquels Salméron.

vulnérable. A peine, en effet, avait-il vu le jour que le concile de Trente publiait son décret sur le péché originel. Et on lisait dans ce décret, que notre premier père nous a transmis, non seulement les pénalités corporelles, mais encore le péché ; que la faute d'Adam se transmet par voie de propagation à toute sa race ; et que le péché originel existe en chacun de nous [1]. Or, ces déclarations pouvaient-elles se concilier avec la théorie de Catharin ? Pouvait-on dire que l'acte lui-même commis par Adam, nous est communiqué par la voie de la génération, et qu'il existait en chacun de nous quand nous sommes venus au monde ? Pouvait-on dire, en d'autres termes, sans se mettre en opposition avec l'enseignement de l'Église, que c'est l'acte lui-même commis par notre premier père qui constitue la faute héréditaire ? Bellarmin ne le pensa pas et il déclara, sans ambages, que le système du célèbre dominicain était tout simplement hérétique [2]. Comment ce verdict sévère n'effraya-t-il pas les jésuites Lugo, Tolet, Viva, ainsi que les auteurs de la *Théologie de Würzbourg* ? On ne saurait le dire. Peut-être estimèrent-ils que Salméron, qui avait pris part aux discussions du concile de Trente, savait mieux que Bellarmin à quoi s'en tenir sur le sens du décret conciliaire relatif au péché originel, et qu'on pouvait le suivre sans péril d'hérésie. Toujours est-il que la sentence prononcée par le célèbre auteur des

1. *Sessio*, V, can. 2 : « Si quis... asserit... ilhum (Adam) per inoboedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum quod mors est animae, anat. sit. » — Can. 3 « ... Adae peccatum quod origine unum est et propagatione non imitatione transfusum omnibus, unicuique proprium. »

2. *De amissione gratiae et statu peccati originalis*, V, 16 : « Falsum est autem et haereticum peccatum originis nihil esse aliud nisi primam Adae transgressionem actualem et nihil esse in parvulis unicuique proprium et inhaerens quod habeat veram peccati rationem. » Suivent cinq ou six arguments destinés à légitimer cette assertion.

Controverses resta, pendant longtemps, lettre morte dans la Compagnie de Jésus. Son exécution n'était que retardée. Depuis un demi-siècle, les jésuites ont renoncé à suivre la voie où les avait lancés Salméron [1]. La théorie de Catharin, privée de son principal appui, est aujourd'hui aussi suspecte que la doctrine augustinienne. Et l'école anselmienne, débarrassée de ses deux rivales, règne en paix sur le monde théologique. Mais cette école elle-même a une histoire mouvementée ; elle a connu les querelles et les schismes. Pénètrons maintenant chez elle et faisons-la raconter les luttes intestines qu'elle a eu à soutenir.

J'ai dit plus haut qu'Alexandre de Halès s'était mis à l'école de l'archevêque de Cantorbéry sans cependant renier l'évêque d'Hippone. Il emprunta en effet une partie de ses matériaux à saint Anselme, l'autre à saint Augustin. Avec l'un, il enseigna que la faute originelle est constituée par la privation de la justice primitive et que la concupiscence est seulement une peine. Avec l'autre, expliqua que le contact de la chair souillée par la concupiscence imprime à l'âme une souillure, laquelle, en se transformant, devient la faute héréditaire [2]. Ces assertions semblaient se repousser l'une l'autre. Alexandre les réunit en les encadrant dans une formule créée par Aristote et qui, depuis quelque temps, était en vogue parmi les théologiens. « Quand on place le péché originel dans la concupiscence, dit-il, on en décrit le côté *matériel* ; quand on le place dans la tache ou la déformité, on en décrit le côté *formel* [3]. »

1. Palmieri, *De Deo creante et elevante*, thes. LXXIII, 2 ; Mazzella, *De Deo creante*, disp. V, prop. XXXII, n. 994 ; Hurter, *Theologiae dogmaticae compendium*, II, n. 389 ; Pesch, *De Deo creante et elevante*, n. 256.

2. Voir *Revue*, VII (1902), p. 523.

3. *Summa theol.*, pars II, q. 106, memb. II, art. 1 : « Cum enim dicitur : peccatum originale est concupiscentia, *materialis* videtur esse praedicatio, *formalis* vero cum dicitur macula sive deformitas ex origine primorum parentum contracta. »

Cette application de la matière et de la forme au péché originel fut empruntée à Alexandre, successivement par Albert le Grand [1], puis par saint Thomas : « Le péché originel, dit le docteur évangélique, est constitué *matériellement* par la concupiscence, *formellement* par la privation de la justice primitive [2]. » Mais quelle idée fallait-il mettre sous ces expressions? Albert qui, comme nous l'avons vu, se préoccupa avant tout de maintenir la doctrine augustinienne dans ses anciennes positions [3], logea à peu près tout le péché dans la matière et n'étendit sur elle la forme que comme un simple vernis. Saint Thomas fut moins net. Dans son *Commentaire sur les Sentences*, il expliqua que la concupiscence entre dans la constitution du péché originel tout comme le fer entre dans la constitution du couteau, et il ajouta : « De même qu'on peut dire d'un couteau que c'est du fer, parce que ce métal est sa matière, de même on peut dire que le péché originel est la concupiscence parce qu'il l'a pour matière [4]. » Dans un endroit de la Somme, il tint un langage analogue ; il alla même jusqu'à dire que le péché originel est

1. *In Sentent.*, II, 30, 3 : « Hic multi multipliciter sunt locuti... sed via facilior per quam possumus exire est quod dicamus quaedam esse in originali peccato ut *materialia* et quaedam ut *formalia*. Materiale in originale est foeditas concupiscentiae de qua supra dictum est : formale autem in eo est carentia debitae justitiae... ut dicit Anselmus. » Albert termine par la définition qu'on a rapportée ailleurs (*Revue*, VII [1902], p. 525).

2. *Summa*, Ia IIae, 82, 2 : « Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae. »

3. Voir *Revue*, VII, p. 225. L'attitude d'Albert paraîtra plus clairement encore quand nous exposerons sa théorie sur la propagation du péché originel.

4. *In Sentent.*, II, 30, q. I, art. 3 : « Est enim considerare materiale et formale in actibus moralibus sicut in rebus artificialibus in quibus materia de toto praedicatur *ut possit dici* : *cultellus est ferrum*. Et *similiter* de peccato praedicare potest illud quod est materiale in ipso : et per hunc modum peccatum originale concupiscentia dicitur. »

« une maladie de la nature [1] » et qu'il n'est « pas seulement une simple privation, mais un *habitus corruptus* [2] ». En revanche, un peu plus loin, tout en gardant soigneusement la formule aristotélicienne, il s'exprima comme si la concupiscence n'était que la conséquence et le contrecoup du péché originel [3].

Il faut reconnaître que les passages où le saint docteur semble faire de la concupiscence un élément constitutif du péché originel sont plus nombreux que les autres [4]. D'ailleurs la distinction de la matière et de la forme sur laquelle l'auteur de la Somme revient sans cesse les favorise manifestement. Aussi ce fut sur eux qu'on s'orienta dans la famille dominicaine. Sans doute on reconnut que l'élément formel devait être cherché dans la privation de la justice, mais on tint à ménager une place à la concupiscence. On alla même plus loin et on associa la perversion de la volonté à la privation de la justice, de manière à donner à la forme deux éléments partiels. Saint Thomas n'avait-il pas dit : *languor naturae* et *habitus corruptus*? Et ne devait-on pas, sous peine de fausser sa pensée, ne pas priver le péché originel de tout caractère psychologique ? Tel fut le sentiment du représentant le plus émi-

1. *Summa*, Ia IIae 82, 1 : « ... hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim *quaedam inordinata dispositio* proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis justitiae... unde peccatum originale *languor naturae* dicitur. »

2. *Ibid*, ad 1 : « Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus. »

3. *Summa*, Ia IIae, 83, 2, ad 4 : « Concupiscentia se habet materialiter *et ex consequenti* in peccato originali. »

4. On lit dans le *De Malo*, III, 7 : « Ignorantia et fomes sunt materialia in peccato originali *sicut conversio ad bonum commutabile* in peccato actuali », et (*ibid.*, IV, 2 ad 11) « concupiscentia... est causa per modum materiae *quae est de essentia rei.* » On ne peut nier que ces textes ne présentent la concupiscence comme un élément constitutif du péché originel. Ce qui est plus grave encore, c'est l'attitude que nous verrons saint Thomas prendre dans le problème de la propagation du péché originel.

nent du thomisme avant le concile de Trente, Cajétan [1]. Comme l'augustinisme, cette école souffrit des excès de Baïus et de Jansénius. Ces théologiens accentuaient la lésion faite à la créature par la chute d'Adam. Pour se garer de leur exagération, on plaça le domaine de la chute au-dessus de celui de la nature et on abandonna les grands commentateurs du docteur angélique. On a la preuve de l'évolution que fit sur ce point l'école thomiste des derniers siècles dans les *Salmanticenses*. Ces doctes interprètes de l'auteur de la Somme déclarent hautement que la partie formelle du péché héréditaire ne renferme rien de positif, c'est-à-dire aucun élément psychologique, et qu'elle consiste entièrement dans une négation [2]. Naturellement, ils sont sûrs d'avoir la vraie pensée du docteur angélique et ils en apportent plusieurs preuves. Quant aux textes qui avaient arrêté Sylvestre de Ferrare et Cajétan, ils les embaument au moyen d'interprétations bénignes. Sur un point cependant, ils restent fidèles à la tradition thomiste : ils maintiennent que la concupiscence est la *matière* du péché originel, non dans un sens large et métaphorique, mais dans le sens propre, « tout comme le bois est la matière de la statue, et comme l'entité phy-

1. *In Summam*, I^a, II^ae, 82, 1, n. 7 : « Peccatum originale est languor naturae etiam absolute, quoniam consistit in contraria dispositione non solum justitiae originali, sed etiam sanitati naturali ipsius hominis in quantum rationalis... (n. 8) sicut aegritudo est habitus consistens in corruptione humorum, ita peccatum originale est habitus consistens in corruptione partium animae. » Il explique ensuite que la maladie n'est pas une simple privation, mais une corruption, et il termine par ces mots : « et simile est de peccato originali qui languor est naturae. » On reviendra bientôt sur la pensée précise de Cajetan, mais les textes qu'on vient de lire sont acquis.

2. *De vitiis et peccatis*, disput. 16, dub. III, 36 et suiv. Ils expliquent (n. 70) qu'il ne faut pas prendre à la lettre le mot *habitus* dont se sert saint Thomas pour désigner le péché originel et que le saint docteur a employé ce terme « in latiori acceptione ». Quant à la *languor naturae*, ils disent (n. 72) : « Non sunt nimis premenda talia exempla neque est opportune eis insistendum. »

sique d'un acte est la matière de sa malice [1] ». Ils apportent, à l'appui de leur dire, une collection de textes de saint Thomas. Leur objecte-t-on qu'ils sont en opposition avec le concile de Trente qui défend de considérer la concupiscence comme un péché proprement dit ? ils répondent : « Le concile ne dit pas d'une manière absolue que la concupiscence n'est pas un péché, il dit qu'elle ne l'est pas *in renatis* [2]. »

Nous connaissons ce dernier argument pour l'avoir déjà rencontré. C'est à lui que Bossuet et Estius ont eu recours pour se mettre en règle avec les définitions du concile de Trente [3]. A quoi donc servait-il d'adopter la doctrine anselmienne si, au moment décisif, on était ainsi réduit à faire cause commune avec ses ennemis. Et de quel droit

1. *De vitiis et peccatis*, disput. 16, dub. IV, 103 : « Difficultas in eo duntaxat sita est num concupiscentia vere et proprie sit materia talis peccati ita quod ipsum componat... sicut lignum est materia statuae... an vero large et improprie materia appelletur ex eo solum quia consequenter et illative ad praedictum peccatum se habet. Conclusio autem sit concupiscentiam esse materiam peccati originalis, non utcunque sed cum veritate et proprietate explicata.

2. *Ibid.* : « Respondetur concilium non utcunque negasse concupiscentiam esse peccatum, sed addit *in renatis*. » Ils donnent cependant un conseil curieux (*ibid.*) : « Verum tamen est majori circumspectione loquendum esse post lutheranam haeresim in his quae ad peccatum originale spectant quam temporibus D. Augustini et D. Thomae, illa nondum exorta, fuisset necessarium. »

3. Noter à ce propos que Bossuet distingue, lui aussi, un matériel et un formel dans le péché originel, mais non dans le sens de l'école thomiste, ni, à plus forte raison, dans le sens de l'école scotiste qui va être exposé bientôt. Il dit (*Déf. tradit.*, IX, 12 et 13) : « C'est une doctrine commune et très véritable de l'école que la concupiscence est le matériel du péché de notre origine. Pour le formel (ici Bossuet se sépare de l'école baïaniste et d'Estius qu'il réfute sans le nommer, puis il ajoute)... de ce péché, c'est d'avoir été en Adam lorsqu'il péchait. » On voit que Bossuet entend par le *formel* du péché originel la raison pour laquelle la concupiscence nous est volontaire. L'école anselmienne, qu'elle soit de nuance thomiste ou scotiste, attache au *formel* une autre idée. C'est que Bossuet n'appartient à aucune des deux fractions du groupe anselmien ; il est augustinien.

suspectait-on l'école augustinienne alors qu'on lui empruntait ses armes? Les thomistes ne tardèrent pas à comprendre que leur nouvelle position n'était pas tenable et qu'une seconde évolution s'imposait. Ils enseignèrent que la concupiscence n'entrait à aucun degré dans la constitution du péché originel. Ils reconnurent sans doute qu'elle en était la *matière* — le moyen pour des commentateurs de la Somme d'abandonner cette expression! — mais ils ajoutèrent qu'elle était une matière *improprement dite*, une matière *en un certain sens* (*quodam modo*), et qu'en réalité la privation de la justice primitive était seule à constituer l'essence du péché originel. Ils prouvèrent, cela va de soi, que le docteur angélique n'avait jamais voulu dire autre chose et que tous ses textes, malgré certaines apparences contraires, se laissaient facilement ramener à cette doctrine. Cette volte-face, qui apparaît déjà dans Sylvius [1], était en grande partie achevée à l'époque de Billuart, et le grand théologien flamand qui la défendit put affirmer qu'il suivait le plus grand nombre des disciples de saint Thomas [2].

En face de l'école thomiste se dressait, depuis le XIVe siècle, l'école de Duns Scot. Comme on l'a vu plus haut, le grand docteur franciscain adopta les formules du *De conceptu virginali*. En cela, il fut d'accord avec saint

1. *In Summ.*, I. IIae, 82, 3, concl. 3. Il dit que la concupiscence est : « materiale non proprie sed secundum similitudinem. » Cette orientation de l'école thomiste semble venir du dominicain Soto qui, sans rien préciser, incline manifestement à éliminer la concupiscence de la notion du péché originel. Voir son livre, *De natura et gratia* (Paris, 1549), p. 28 à 30.

2. *De peccatis*, VI, § 1 : « Sed petès quo sensu S. Thomas dicit concupiscentiam esse materiale in peccato originali ? Respondeo probabilius non esse intellegendum de materiali proprie dicto... dicitur materiale peccati originalis improprie et late, quatenus effectus solet comparari ad suam causam. Ita communius thomistae. » Il explique un peu plus loin que, si saint Thomas a appelé la concupiscence « materia peccati originalis », il faut entendre ceci *quodam modo*.

Thomas et fit cause commune avec lui contre l'école augustinienne. Mais tandis que le docteur angélique s'efforçait, au moins dans la plupart de ses textes, d'associer la concupiscence à la privation de la justice primitive et de partager entre elles deux l'essence du péché originel, le docteur franciscain, plus fidèle à l'archevêque de Cantorbéry, renonça au mélange si peu homogène que l'auteur de la Somme avait emprunté à Alexandre de Halès : « La privation de la justice primitive, dit-il, est le *formel* du péché originel, l'obligation de l'avoir en est le *matériel* »[1]. Voilà bien les expressions qui, depuis un siècle, ont fait leur entrée dans la théologie ! Duns Scot maintient dans le péché originel la distinction traditionnelle de la *matière* et de la *forme* ; seulement il met une idée nouvelle sous l'un de ces termes que l'usage lui impose. Le *matériel* du péché d'origine, c'est pour lui « l'obligation d'avoir la justice ». La concupiscence n'a donc plus aucune part à la constitution du péché originel. Elle est un des effets, une des suites de ce péché, elle n'appartient plus à son essence.

La théorie de Duns Scot resta pendant longtemps confinée dans la famille franciscaine. Elle comptait peu de partisans parmi les Pères du concile de Trente[2], ce fut avec Bellarmin et Suarez qu'elle passa de la pénombre au grand jour. L'auteur des *Controverses* abandonna l'école thomiste et se rangea du côté de Duns Scot. Il témoigna, du reste, un grand respect au docteur angélique. Il invoqua son autorité et prouva, à l'aide de ses textes, que la

1. *In Sentent.*, II, 32, 15. Il dit au n. 7 : « Concupiscentia est materiale peccati originalis », mais il parle de la concupiscence qui est « in appetitu rationali », par opposition à celle qui est « in parte sensitiva ». Il a donc simplement en vue la « carentia justitiae originalis ».

2. La rédaction des chapitres du concile de Trente relatifs au péché originel réflète la doctrine commune à l'école augustinienne et à l'école thomiste des premiers temps ; elle ne contient aucun élément scotiste.

concupiscence était l'élément *matériel* du péché d'origine. Mais il expliqua en même temps qu'elle était seulement un *effet* de ce péché. En d'autres termes, moins radical que Duns Scot, Bellarmin conserva mieux les apparences et resta plus fidèle aux formules de la Somme, seulement ces expressions devinrent sous sa plume des mots vides de sens [1]. Suarez suivit la même voie. Il déclara que la concupiscence n'était ni le péché originel, ni une partie de ce péché, qu'elle était simplement une de ses conséquences [2]. Il ajouta que saint Thomas n'en avait pas une autre idée [3]. Mais pourquoi donc le saint docteur s'était-il servi, pour la désigner, de termes si équivoques que ses disciples en avaient été, pendant des siècles, induits en erreur ? Bellarmin avait passé devant ce problème sans le voir, Suarez le vit et le résolut : « Quand saint Thomas, dit-il, présente la concupiscence comme l'*élément matériel* du péché originel, il parle ainsi pour expliquer Augustin qui dit parfois que la concupiscence est le péché originel et, d'autres fois, qu'elle en est le *reatus*... peut-être

1. *De amissione gratiae*, V, 20 : « Justitia originalis duas partes habebat. Nam et subiciebat mentem Deo et carnem spiritui. Ratione prioris partis privatio justitiae est formale in peccato originis. Ratione posterioris eadem privatio est materiale ut idem sanctus Thomas affirmet, ac per hoc ratione prioris partis non est effectus peccati originalis sed ipsum peccatum ; *ratione posterioris est effectus.* »

2. *De vitiis et peccatis*, disp. IX, sect. II, 15, 16 et 19; surtout, sect. V, 7, fin : « Proprie tamen loquendo concupiscentia haec nullo modo constituit peccatum originale, neque est pars ejus, sed effectus. »

3. *Ibid.*, disp. IX, sect. V, 7 : « Divus autem Thomas vocavit materiale quia in justitia originali, *praecipuum* et *quasi* formale erat subjectio ad Deum, rectitudo vero potentiarum inferiorum *quasi* materiale. » Dans ce texte, Suarez estime que le mot « formale » signifie sous la plume de saint Thomas : *principal*. Il attache donc à *materiale* l'idée de *secondaire*. Un peu plus loin, il conjecture que le docteur angélique a donné à la concupiscence le nom de *matière* du péché originel parce qu'elle est l'*objet* vers lequel se portent nos désirs depuis la chute. Manifestement, les formules *materiale* et *formale* l'embarrassent. Ce n'est pas lui qui les aurait introduites dans la théologie pour expliquer le péché originel.

aussi a-t-il parlé ainsi parce que la concupiscence est l'objet principal vers lequel se porte la volonté détournée de Dieu par le péché originel [1]. »

L'école thomiste trouva évidemment ces explications plus complaisantes que fondées, et c'est sans doute à Suarez que font allusion les *Salmanticenses* quand ils disent que, sous peine de fausser la pensée de l'auteur de la Somme, on doit prendre à la lettre les textes où la concupiscence est appelée par lui « la matière du péché ». Mais si le docteur espagnol n'interprétait pas aussi exactement que ses adversaires la pensée du docteur angélique, il avait sur eux l'avantage de fournir des armes plus efficaces contre le baïanisme et le jansénisme. Aussi l'école thomiste se vit de plus en plus abandonnée jusqu'au jour où, comme on l'a vu, elle passa elle-même à l'ennemi. Aujourd'hui il n'est plus personne qui ose se faire l'écho des *Salmanticenses*, à plus forte raison de Cajetan. Les théologiens sont unanimes à enseigner que la concupiscence est une simple conséquence du péché originel. « Elle n'est pas, dit Palmieri, la matière du péché originel dans le sens propre... on peut seulement la concevoir comme l'élément matériel de ce péché dans un sens analogique [2]. » Le même théologien déclare que tel est le sentiment de saint Thomas. « Le docteur angélique, dit-il, n'appelle pas la concupiscence *materiam peccati*, il l'appelle simplement *tanquam materiale* ; preuve qu'il prend ce terme dans un sens analogique [3]. »

On le voit, l'histoire de la notion du péché originel, depuis le XIIe siècle, n'est autre chose que l'exposé des

1. *De vitiis et peccatis*, disp. IX, sect. V, 7. Suarez explique ailleurs (sect. II, 13), mais très brièvement, que les expressions de saint Augustin ne doivent pas être prises à la lettre. On ne trouve chez lui rien qui approche du magistral travail de Bellarmin que j'ai mentionné plus haut (*Revue*, VII, 1902, p. 530).

2. *De Deo creante*, p. 588.

3. *Ibid.*, p. 591.

défaites successives infligées à la théorie augustinienne par les partisans de l'archevêque de Cantorbéry, Mais, comme il arrive souvent, la doctrine anselmienne a dû elle-même subir, pour se faire accepter, de profondes transformations.

Le grand argument que l'auteur du *De conceptu* avait opposé à saint Augustin était le suivant : « Si les mouvements de la concupiscence étaient des péchés, ils disparaîtraient dans le baptême. » Par là il déclarait absolument insuffisant l'expédient de la non-imputation auquel avait eu recours le docteur d'Hippone, et il posait en principe que le baptême ne doit rien laisser subsister de ce qui constitue l'essence du péché originel. Il devait donc, pour être logique, admettre que le chrétien retrouve dans les eaux de la régénération cette justice originelle dont la privation constituait selon lui la faute héréditaire. Or, il n'accordait pas à l'enfant chrétien la justice [1], et pour expliquer comment cet enfant était délivré du péché il faisait appel, lui aussi, à la non-imputation : « L'impossibilité d'avoir la justice, lit-on dans le *De conceptu*, n'est plus imputée à péché après le baptême comme elle l'était auparavant. Elle n'excusait pas avant ce sacrement parce qu'elle était coupable ; elle excuse dès que le baptême est reçu, parce qu'elle n'est plus coupable [2]. »

1. *De conceptu virg.*, 29. Il se pose d'abord l'objection suivante : « Si in infante peccatum, id est injustitia, est ante baptismum, nec excusatur impotentia habendi justitiam... cum post baptismum sit *sine justitia*, quamdiu infans est, nec intelligere potest justitiam quam servet, siquidem justitia est *rectitudo voluntatis* propter se servata, quomodo non est injustus etiam postquam baptizatus est ? » Et il donne la réponse qu'on lit ci-dessus.

2. Il ajoute qu'il n'y a plus dans l'enfant baptisé, «absentia *debitae* justitiae ; non enim est debitum quod sine omni culpa est impossibile ». Il présente, il est vrai, son explication du rôle du baptême comme une conjecture personnelle « non tam affirmando quam conjectando dixi donec mihi Deus melius aliquo modo revelet » ; mais on voit qu'il n'a pas même l'idée de la doctrine actuelle.

L'illogisme est manifeste. Anselme se sert de l'arme dont il réprouve l'emploi chez Augustin ; pour réfuter sa théorie du péché originel, on n'a besoin que de lui opposer l'objection qu'il fait lui-même à la théorie du *De nuptiis*. Le mal venait de l'idée que l'archevêque de Cantorbéry se faisait de la justice originelle. Il la concevait comme un phénomène d'ordre psychologique, puisqu'il la définissait : « la rectitude de la volonté [1] ». Or il ne pouvait évidemment attribuer au sacrement de la régénération une action quelconque sur la volonté de l'enfant. Il était dès lors obligé de recourir, lui aussi, à la non-imputation. Le seul moyen d'échapper à cet inconvénient était de donner un sens nouveau à la justice originelle. Mais comment résoudre ce problème? Quand ils décrivaient l'état primitif d'Adam, saint Augustin [2] et les autres Pères latins s'étendaient sur les lumières dont son intelligence était éclairée, sur la droiture qui caractérisait sa volonté, sur les diverses prérogatives dont son corps était pourvu ; ils ne disaient rien autre chose. Seuls les Pères grecs, depuis saint Irénée [3], avaient signalé le rapport intime qui unissait le Saint-Esprit à notre premier père jusqu'au moment de la chute [4]. Saint Anselme, qui ne con-

1. Voir *Revue*, VII (1902), p. 515.

2. Dans le *De civitat.*, XIII, 24, il réfute, après l'avoir traitée de peu réfléchie (*parum considerate*), l'opinion d'après laquelle Adam aurait reçu le Saint-Esprit : sans doute son but est, avant tout, d'établir que notre premier père ne reçut pas, à l'origine, un corps éthéré ou spirituel ; mais, au cours de sa démonstration, il déclare que le bienfait dont furent gratifiés les apôtres quand ils reçurent le Saint-Esprit ne fut pas accordé à Adam : « sed non ita factum quando est conditus homo ». Dans *Contra adversar. legis*, I, 22 (écrit à la même époque), on voit qu'il est dans le même sentiment.

3. Voir saint Irénée, V, 6, et Massuet, dissert. III, ix, 119. D'après le saint évêque de Lyon, Adam était à l'image de Dieu par son âme et à la ressemblance divine par l'Esprit qui fut surajouté à son âme.

4. Voir surtout saint Cyrille d'Alexandrie, *De Trinitat.*, dial. VII, initium. On trouvera du reste de nombreux textes dans Petau, *De Trinitate*, VIII, v.

naissait pas ces derniers, était donc excusable de n'avoir pas étendu les privilèges du premier homme au delà de la sphère psychologique. Heureusement, depuis quelque temps, l'attention des théologiens se portait sur l'effet du baptême. Dès le XIIe siècle, l'école augustinienne elle-même commençait à enseigner que le sacrement de la régénération ne se bornait pas à remettre à l'enfant le *reatus* de la concupiscence, mais qu'il lui procurait aussi le don de la grâce opérante et coopérante [1]. De bonne heure, les idées, encore flottantes sur cette question à l'époque de Pierre Lombard, s'étaient précisées, et, au début du XIIIe siècle, il était assez communément reçu que l'enfant, devenu chrétien, possède la grâce et les vertus [2]. Il y avait là une précieuse indication. Le meilleur

1. Pierre Lombard (*Sent.*, IV, dist. IV, V) demande si le baptême confère aux enfants la grâce et il n'ose donner à cette question aucune solution ferme. Toutefois il penche manifestement du côté de l'affirmation, car il élève — timidement il est vrai — une objection contre la solution opposée. C'est donc sa pensée à lui qu'il exprime quand il dit : « *quidam* putant gratiam operantem et cooperantem cunctis parvulis in baptismo dari in munere, non in usu. » Notons le *quidam* : il dispense de tout commentaire. — En revanche, un peu plus haut (dist. I, 10), il avance comme un fait qui ne fait pas de doute que, dans le baptême, « gratia adjutrix confertur et virtutes augentur » ; mais ici il a en vue le baptême des adultes.

2. Alexandre de Hales (*Summa theol.*, IV, 21, membr. I, art. 4) entra dans cette voie. Il fut suivi par : Albert le Grand (*In Sent.*, IV, 13), saint Thomas (*In Sent.*, IV, dist, 4, q. 11, n. 2 ; *Summa*, III, 69, 6) et saint Bonaventure (*In Sent.*, IV, dist. 4. pars II, art. 11, 9. 2). Innocent III, qui est antérieur de quelques années à Alexandre, est encore dans l'incertitude comme le prouve le texte suivant : « ...Cum propter hoc inter doctores theologos quaestio referatur; aliis asserentibus per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti sed gratiam non conferri : nonnullis dicentibus dimitti peccatum et virtutes infundi habentibus illas quoad habitum non autem quoad usum donec perveniant ad aetatem adultam. » En 1311, le concile de Vienne prit parti dans la question et se prononça pour l'opinion soutenue par Alexandre en se bornant toutefois à déclarer qu'elle était plus probable : « Opinionem secundam quae dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo gratiam et virtutes tanquam probabiliorem... duximus eligendam. »

moyen de connaître la nature du péché originel, n'était-ce pas de chercher comment ce péché est effacé ? Et puisque le baptême atteint ce but en donnant la grâce, ne devait-on pas conclure que la privation de cette grâce constitue l'essence même de la tache héréditaire?

C'est en effet à cette solution que les théologiens devaient arriver. Mais ils mirent beaucoup de temps à la trouver. On n'en aperçoit que le germe dans la Somme. Saint Thomas enseigna que les divers privilèges dont se composait la justice originelle avaient, en quelque sorte, leur racine dans la grâce habituelle [1]. Il était, dès lors, autorisé à placer l'essence du péché originel dans la privation de la grâce. Mais son respect pour saint Augustin et pour saint Anselme l'obligea à sacrifier les droits de la logique. Inutile de rappeler ici les efforts qu'il tenta pour partager entre la concupiscence et la privation de la justice la notion du péché originel. Disons seulement que, quand il eut à préciser le côté formel de ce dernier, il emprunta à l'auteur du *De conceptu* sa description de la justice primitive et qu'il la présenta comme un phénomène purement psychologique, sans paraître tenir compte de l'élément métaphysique qu'il avait mentionné ailleurs [2]. Aussi, dans les diverses définitions qu'il donna du péché originel, il se mit à l'école, tantôt de l'évêque d'Hippone, tantôt de l'archevêque de Cantorbéry, et il négligea d'utiliser le rôle qu'il avait assigné à la grâce habituelle dans

1. *Summa*, I, 100, 1 ad 2 : « (Sed cum) radix originalis justitiae in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum *quae est per gratiam gratum facientem...* » Dans la q. 95, 1, le saint docteur part de ce principe pour prouver que l'homme reçut la grâce dès le premier instant de son existence.

2. *Summa*, Ia et IIae, 82, 1 : « Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae *in qua* consistebat *ratio* originalis justitiae. » — *Ibid.*, a. 2 : « Privatio originalis justitiae per quam sublata est *subjectio humanae mentis* ad Deum. » — *Ibid.*, a. 3 : « Privatio originalis justitiae *per quam voluntas* subdebatur Deo. »

la constitution de la justice primitive [1]. Duns Scot était, semble-t-il, désigné pour réparer l'oubli du docteur angélique ; lui qui éliminait totalement la concupiscence de la notion de la faute héréditaire, pouvait plus facilement placer cette faute dans la privation de la grâce. Mais pour cela il eût fallu poser préalablement en principe que la justice originelle est essentiellement constituée par la grâce et mettre nettement au second plan les autres prérogatives qui, au dire de saint Thomas, n'étaient que des conséquences et des résultantes de la prérogative fondamentale. Faute de faire ce triage, Duns Scot en resta à la notion psychologique de la justice primitive telle que saint Anselme l'avait présentée [2]. Mais alors le péché originel ne demeurait-il pas dans le chrétien ? « Non, répondit le docteur subtil, l'enfant baptisé n'a plus le péché originel. Sans doute, il ne possède pas la justice primitive; mais, grâce au baptême, il n'est plus obligé de l'avoir. Sa dette se trouve commuée en une dette équivalente : il n'est tenu que d'avoir la grâce sanctifiante [3]. » On le voit, Duns Scot est réduit à prendre à son compte,

1. Quand il dit (*Summa*, Ia, IIae, 82, 1) : « Peccatum originale languor naturae dicitur », et (*Ibid.*, ad 1) : « est quidam habitus corruptus », il suit saint Augustin. Il se fait au contraire le tributaire de saint Anselme quand il dit (*Ibid.*, a 2 et 3) : « Privatio originalis justitiae. »

2. Voir *In Sent.*, II, 29. Duns Scot y prouve que la « justitia originalis » était un « donum supernaturale » parce que l'homme ne pouvait, « ex puris naturalibus », échapper à la concupiscence. Il voit en elle uniquement un privilège destiné à brider les passions. Il ajoute du reste (n. 7) que ce « donum supernaturale » de la justice originelle n'était pas la « gratia », c'est-à-dire le principe du mérite. Il explique que la « justice » était à la fois au-dessus et au-dessous de la grâce : au-dessus, en ce sens qu'elle orientait l'homme vers sa fin plus sûrement que la grâce ; au-dessous, en ce sens que la grâce « conjungit fini ut bono supernaturali », tandis que la justice « conjungebat illi bono ut convenienti et delectabili. »

3. *In Sentent.*, II, 32, 16 ad 3 (réponse à II, 30, q. 11 ad 3) : « In baptismo solvitur debitum habendi illud donum in se et commutatur in debitum habendi donum aequivalens scilicet gratiam. »

en le modifiant un peu, l'expédient anselmien de la non-imputation.

Enfin, à l'époque du concile de Trente, Soto proclame que l'essence du péché originel était constituée, non par la privation de la justice primitive considérée soit dans son ensemble, soit dans ses prérogatives psychologiques ou physiologiques, mais seulement par la privation du privilège qui était comme la racine de tous les autres, c'est-à-dire de la grâce habituelle [1]. Cette doctrine rendait inutile l'artifice de la non-imputation et expliquait d'une manière plausible la disparition du péché originel dans le baptême. Elle se recommandait donc par de précieux avantages. Aussi fut-elle accueillie avec empressement. Bellarmin [2] et Suarez [3] donnèrent le signal et expliquèrent que la tache originelle devait être cherchée

1. *De natura et gratia*, I, 5 (p. 16). Après avoir exposé la controverse qui existait entre les théologiens sur la question de savoir si Adam avait été créé non seulement dans l'état de justice, mais encore dans l'état de grâce, il entreprend d'y mettre fin en démontrant l'identité fondamentale de ces deux prérogatives : « Nempe quod justitia originalis nihil aliud fuerit quam gratia, majoris hac parte dignitatis quam gratia nostra, nempe quae non modo hominum faceret gratum Deo sed sensualitatem compesceret. » Il estime que saint Augustin était vraisemblablement de cet avis (« videtur esse plane ex sententia Augustini »). Il avoue que les textes de saint Thomas relativement à cette question s'entre-heurtent. Finalement, par respect pour le docteur angélique, il se déclare prêt à sacrifier s'il le faut l'identité des deux prérogatives, pourvu qu'on lui accorde qu'elles étaient inséparables (« dummodo fuerint inseparabiles »).

2. *De amissione gratiae et statu peccati*, V, 19 (quarta sententia : « Si omnino privationem doni a Deo infusi) (c'est-à-dire la grâce) a ratione formali peccati originalis excludat, repugnabit concilio tridentino... »

3. *De vitiis et peccatis*, disp IX, sect. II, 18 : « Peccatum originale... privat justitia, *seu quod idem* est charitate et gratia. » Au n. 19 il cherche à expliquer artificiellement pourquoi les docteurs ont préféré désigner le péché originel comme une privation de la « justice originelle » plutôt que comme une privation de la « grâce ». Il ne soupçonne pas la vraie raison qui tient à l'ignorance où était saint Anselme de la grâce habituelle.

dans la privation de la grâce. Bientôt les thomistes, représentés par les *Salmanticenses*, emboîtèrent le pas[1]. Aujourd'hui, la théorie de Soto est, on peut le dire, unanimement admise. On retrouve partout la formule anselmienne, mais elle n'a plus le sens qu'elle avait autrefois. Tous les théologiens continuent à dire que le péché originel consiste dans la privation de la justice primitive; mais par cette justice, ils désignent la grâce habituelle ou sanctifiante, et non plus, comme Anselme, la rectitude de la volonté [2].

Rennes.

JOSEPH TURMEL.

1. SALMANTICENSES, *De vitiis et peccatis*, disp. XVI, 56 : « Tenenda est solutio... data, videlicet perfectionem quam justitia originalis ponebat in anima non esse aliquam formam specifice vel entitave a gratia justificante distinctam. »

2. HURTER (IIa, 381) dit : « Peccatum originale definiri solet originalis justitiae carentia. Revera autem, in privatione *gratiae sanctificantis*... consistere peccatum originale probatur. » PESCH (*De Deo creante et elevante*, n. 249) : « Formaliter consistit (peccatum originale) in privatione originalis justitiae seu quod... *idem est*, in privatione gratiae sanctificatis. » — MAZZELLA (*De Deo creante et elevante*, propositio XXXIII) : « Formalis peccati originalis ratio... sita esse videtur... in privatione gratiae sanctificantis. »

LA LÉGATION ALDOBRANDINI
ET LE TRAITÉ DE LYON
(septembre 1600-mars 1601)[1].

LA DIPLOMATIE PONTIFICALE · SES AGENTS AU TEMPS DE CLÉMENT VIII

II

Nous connaissons maintenant Gianbattista Agucchi, et nous savons quelle est la valeur de son œuvre, au point de vue de l'histoire et de la diplomatie : œuvre incomplète, dont les défauts tiennent cependant à son caractère de correspondance intime; mais œuvre éclairée, bien renseignée, impartiale, qui mérite toute confiance. Les portraits historiques que nous venons d'en extraire nous intéressent, parce qu'ils font revivre les personnages et confirment ce que nous ont appris d'eux les annales et les mémoires. Demandons-lui un second service et cherchons ce qu'elle peut nous révéler de nouveau sur la diplomatie pontificale, représentée par deux de ses agents les plus illustres, sur l'état de la France, de la cour et du gouvernement. Il suffira pour cela de suivre la légation jour par jour, à partir du moment où commence la partie la plus importante de sa tâche, les négociations de l'arbitrage pontifical, et nous n'aurons qu'à laisser parler le plus possible le correspondant qui s'est fait l'historien officiel de ces débats.

Mais nous ne connaissons qu'imparfaitement l'entreprise elle-même, dont Aldobrandini était chargé, et il importe de se rendre un compte exact des difficultés aux-

1. Voir *Revue*, VII (1902), 481.

quelles il se heurtait. On sait que le duc de Savoie, mettant à profit les embarras de Henri III, alors aux prises avec la Ligue, avait en septembre 1588 conquis le marquisat de Saluces, occupé par les Français au pied des Alpes Cottiennes, et dont le traité de Cateau-Cambrésis leur avait reconnu la possession. Henri IV n'avait pu accepter cet amoindrissement de ses domaines, et, après plusieurs années de négociations, Charles-Emmanuel avait dû signer le traité de Paris, 27 février 1600, par lequel il s'engageait à restituer le marquisat avant le 1er juin, ou bien à donner en compensation la Bresse occidentale, sur la rive droite de l'Ain, avec Bourg, le vicariat de Barcelonnette, le val de Stura, Pignerol et son territoire. Quand le moment fut venu de remplir ses promesses, le duc ne se préoccupa que de les éluder par des prétextes dilatoires, si bien que le roi envahit la Bresse au mois d'août, en fit la conquête, lança Biron et Lesdiguières sur la Savoie, qui fut conquise avec non moins de rapidité; le duc perdit en quelques semaines tous ses états d'outre-mont.

Lorsque la légation atteignit Chambéry en novembre, il ne restait plus à prendre, de ce côté-ci des Alpes, que la citadelle de Bourg, le fort de Charbonnières, à la jonction des vallées de l'Isère et de l'Arc, la place de Montmélian, qui fermait l'entrée de la Savoie du côté de Grenoble, le fort de Sainte-Catherine, élevé aux portes de Genève pour surveiller les huguenots de cette ville, enfin les débouchés des Alpes dans la Tarentaise. La plupart de ces places étaient assiégées, et le gouverneur de Montmélian avait promis de capituler le 16 novembre, s'il n'était pas secouru.

On comprend combien ces succès avaient surexcité l'orgueil du vainqueur, aggravé ses exigences. Fort de son droit et ne voulant rien céder de ce qu'il considérait comme partie intégrante de son héritage, Henri IV, malgré sa condescendance réelle pour le pape, et tout en se mon-

trant courtois envers son neveu, était parfaitement résolu à repousser toute négociation, si l'on ne lui restituait au préalable le marquisat, en ajoutant une compensation pour les frais de la guerre. Il affichait une animosité personnelle des plus violentes à l'égard de son adversaire, qui l'avait trop souvent joué, ne cachait nullement son mépris pour lui. A la cour de France, on se méfiait du légat, on ne se gênait pas pour dire qu'il avait été envoyé sur les instances de l'Espagne et de la Savoie, même qu'il favorisait cette dernière, parce qu'il espérait marier sa nièce avec l'héritier présomptif de Charles-Emmanuel.

Certes ces dispositions, plutôt hostiles, s'expliquaient aisément par le fait qu'Aldobrandini, après avoir refusé la charge de protecteur des affaires de France en cour de Rome, avait récemment accepté le protectorat de la Savoie, démarche qui, provoquant le mécontentement et la défiance de quiconque avait souci de la dignité de la monarchie, devait susciter une vive opposition contre le légat. Celui-ci s'en rendit compte sans peine et promptement : sa lettre du 14 novembre, à son cousin le cardinal de Saint-Georges, Cintio Aldobrandini, toute remplie de ses premières impressions, signalait les ombrages qu'il avait rencontrés chez le roi comme chez les courtisans. C'est qu'il était desservi sans cesse par un de ses collègues du Sacré Collège, le cardinal d'Ossat, grand défenseur des intérêts français à Rome [1], lequel, selon le mot d'un historien moderne [2], soufflait sur le feu, écrivait au roi des lettres pleines de venin. En effet, si l'on parcourt la

1. « Ho trovato in S. Maesta et in tutta la corte una infinita di ombre della mia venuta, e la principale era ch'io fussi venuto qua ad istanza de i spagnuoli e del duca di Savoia ; mi è stato necessario prima d'ogni cosa torle via, e ci è stato da fare, et ha bisognato industriarsi... Mi accorgo che siamo mal serviti da chi ha scritto di costa ai ministri del Re. » Rapporté par Manfroni, *Archivio della società romana di storia patria*, XIII, p. 128-129.

2. Manfroni, *ibid.*, p. 110.

correspondance de ce diplomate [1], on s'aperçoit qu'après avoir tout fait pour empêcher l'envoi d'Aldobrandini, parce qu'il le jugeait (bien qu'il ne le dise pas) favorable à la Savoie, il évolua jusqu'au bout comme s'il voulait contrecarrer son action, répétant sans cesse que l'abandon du marquisat compromettrait l'honneur de la monarchie. Attitude qui certes a de quoi nous étonner, de la part d'un diplomate à vues hautes et larges, comme l'était d'Ossat.

Ces dispositions des Français nous permettent de rétablir la vraie portée des témoignages de respect qui accueillirent le légat, et des honneurs dont Agucchi nous trace une peinture à l'italienne. N'oublions pas que Henri IV avait lui-même sollicité cette ambassade, et que le pape lui avait donné une grande marque de déférence, en envoyant son propre neveu bénir le mariage de ce souverain avec la parente d'un prince dont lui-même n'avait guère à se louer. Le roi de France éprouva toujours une vénération vraiment filiale pour le pontife qui l'avait réconcilié avec l'Église catholique, sa correspondance le prouve assez ; mais, en dépit de l'accueil aimable qu'il fit au légat, il était tellement prévenu contre lui qu'il ne le croyait même pas assez intelligent pour démêler les artifices du Savoyard [2]. Somme toute, il avait mille raisons de suivre plutôt les inspirations de son représentant à Rome.

Aussi ne fallut-il pas moins de deux mois de débats, à Chambéry, puis à Lyon, pour aboutir : le récit en serait

1. Voir le tome IV de ses *Lettres diplomatiques*, publiées par Amelot de la Houssaye. Amsterdam, 1708. Pour l'affaire du protectorat, III, pp. 325-327.

2. La *Relation anonyme*, après avoir indiqué les dispositions de la cour à l'égard du légat, ajoute qu'on y avait assez mauvaise opinion de ses capacités diplomatiques, mais que, dans un premier entretien, il sut retourner l'esprit du souverain, au point de l'étonner lui-même. Fonds ital., 674, fol. 96, 97. Voir plus loin le récit de l'entrevue.

monotone et peu intéressant, si les relations contemporaines ne fournissaient quelques incidents pittoresques, capables de l'égayer. En suivant la légation depuis son arrivée en Savoie jusqu'à son départ de Lyon, 5 novembre 1600-23 janvier 1601, nous exposerons en même temps la marche des négociations, aussi succincte que possible, les autres actes du légat, et les faits les plus saillants de ce qu'on peut appeler la vie de la mission romaine, ses rapports avec la cour et la société française qui l'entourait. Nous nous servirons pour cela de la correspondance d'Agucchi, que nous compléterons parfois au moyen de la relation anonyme, dont il est peut-être l'auteur.

Le 5 novembre, la caravane italienne, qui venait de franchir le col du mont Cenis par un beau temps, qui fut jugé de bon augure, atteignait Modane, premier village de la Savoie. Après avoir parcouru la Maurienne, à travers les troupes françaises qui l'occupaient, elle arrivait le 8 sur la frontière du Dauphiné, à Montmélian, que les Français assiégeaient encore. Le cardinal fut reçu par les principaux seigneurs de l'armée, avec Épernon, Sully, et par toutes les troupes rangées en bataille, pendant que la mousqueterie et la canonnade saluaient son arrivée, la garnison de Montmélian ayant voulu honorer aussi celui qui lui apportait la paix [1].

Le majordome était parti en avant préparer les logements à Chambéry. Ceux qu'on lui donna lui parurent confortables, en tenant compte des circonstances, mais trop étroits; il n'y avait pas de chambre pour chaque gentilhomme, et les serviteurs couchèrent sur la paille. Il fallut tout faire venir de Lyon, les vivres, l'ameublement, même le linge. Les provisions étaient rares et chères; on s'estima heureux d'en recevoir des fournisseurs royaux.

1. Comparer avec le récit d'Agucchi, que je suis, celui de Sully, *Économies royales*, Michaud et Poujoulat, 2e sér., t. II. p. 342.

Dans la soirée du même jour, le cardinal s'achemina vers Chambéry. A une lieue de la ville, il fut abordé par les deux princes du sang, Conti, Montpensier, que le souverain avait chargés de lui faire escorte, par les grands seigneurs, Saint-Pol, les fils de Mayenne et de Guise, venus à sa rencontre avec une suite de 800 à 1.000 cavaliers. Il mit pied à terre pour les honorer et, après les premiers compliments, tous ensemble entrèrent le soir dans la capitale de la Savoie. Le roi était à la chasse, d'aucuns disaient qu'il congédiait d'Entragues [1], ne voulant pas qu'elle assistât à la réception du cardinal qui venait de le marier. Mais aussitôt que celui-ci fut arrivé à son logement, toujours escorté de la noblesse, il l'envoya visiter.

Le lendemain, il vint le voir lui-même, accompagné de tous les princes. Aldobrandini le reçut en haut de l'escalier d'entrée. Cette première entrevue se passa en compliments de part et d'autre. Le légat parla français tant bien que mal ; et le roi, toujours primesautier, dit en sortant : « Il n'y entend pas bien ». Henri IV combla de prévenances les officiers du cardinal, et se montra affable, d'une familiarité toute française, en simple particulier plutôt qu'en monarque [2].

On ne s'occupa d'affaires qu'à l'audience de réception, qui eut lieu le surlendemain 11, dans l'après-midi, et dura près de deux heures. L'évêque d'Evreux, Duperron, servit d'interprète. Le cardinal tenait à dissiper tout d'abord les

1. Henriette d'Entragues, dernière maîtresse de Henri IV, qui venait de la créer duchesse de Verneuil. Il la renvoya, non sans peine, et juste au moment où la reine arrivait. Les mémoires de Philippe Hurault de Cheverny, *ibid.*, 1re série, t. X, p. 594-600, racontent ces relations et les adieux moroses qu'ils se firent.

2. « Tratto con domestichezza, ed affabilita francese, e non regia ma privata. » Diar., fol. 149. Nous avons sur cette entrevue le récit de Henri IV lui-même dans une lettre du 11 novembre, *Lettres missives*, V, p. 345. Il confirme plusieurs détails donnés plus loin d'après les relations italiennes.

défiances et les préventions du roi, pour lui faire accepter plus facilement l'arbitrage pontifical. Il déclara donc, avec des assurances solennelles, qu'il n'était pas venu négocier une trêve, dont il savait que le roi ne voulait pas, parce qu'elle favoriserait les nouveaux préparatifs militaires de la Savoie, mais signer la paix au nom du pape et pour le bien général de la chrétienté. Comme des affaires privées le rappelaient incessamment à Rome, il priait le roi de lui donner, à titre de service personnel, prompte réponse sur une grâce qu'il venait solliciter. Cela fut dit dans une assez longue conversation, où le jeune Italien sut combiner avec art les arguments pressants, les précautions oratoires et les flatteries délicates. Il finit par demander au roi s'il se contenterait de la restitution du marquisat, ou d'une compensation équivalente. Le roi, captivé plus qu'il ne voulait en avoir l'air par les caresses du légat, qui trouvait réponse à toutes les objections, déclara qu'il voulait la paix, mit le cardinal en rapport avec Villeroy, le seul de ses ministres qu'il eût alors auprès de lui, et accepta d'entrer en discussion, sous l'arbitrage d'Aldobrandini, avec des plénipotentiaires savoyards, que celui-ci enverrait chercher.

En sortant de cette conférence, Henri IV prit à part le prince de Conti et le duc de Montpensier, qui, chargés par lui dès le premier moment de sonder les dispositions du légat, avaient fait un rapport défavorable de ses capacités, et leur dit qu'ils s'étaient laissé jouer et l'avaient lui-même induit en erreur [1]. De fait, Aldobrandini, taci-

1. « Voi mi diceste che il legato non haveva spirito, vi ha ingannati, non l'havete saputo conoscere. » *Relat. anon.*, *ibid.*, fol. 113. Il faut lire dans ce document, 99-113, le résumé de la conversation diplomatique, dont je n'ai pu donner qu'un aperçu. Voici ce que Henri IV en écrivait à un grand personnage lyonnais, d'après l'ambassadeur vénitien : « non haverlo trovato (le légat) di minor spirito di quello ch'era bisogno, ma in ogni maniera non si lasciara ingannare. » Dép. du 30 novembre, Fonds ital., 1719, fol. 147vo.

turne par nature, et ne voulant pas s'engager du premier coup, ne les avait entretenus que d'affaires insignifiantes, et en peu de paroles.

C'était en effet un sérieux résultat que d'avoir amené du premier coup un souverain, si complètement victorieux, à reconnaître le principe d'un arbitrage qui devait, il le prévoyait sans peine, lui enlever une partie de ses conquêtes et réduire de beaucoup ses prétentions. D'un autre côté il ne douta plus que le pape, comme son ambassadeur l'avait affirmé, ne voulût maintenir avec fermeté la balance égale entre les deux partis, et n'eût d'autre objectif que d'assurer le repos de la chrétienté.

Les négociations étaient ouvertes, et se poursuivaient concurremment avec les opérations militaires, mais rien d'important ne pouvait se débattre avant l'arrivée des représentants de la Savoie. Erminio Valenti partit le 13 pour aller les chercher, et le voyage, à travers des pays difficiles, dans la saison où l'on se trouvait, exigeait pour le moins une semaine; on ne savait au juste où le duc était, et le messager devait traverser et retraverser les postes des deux armées, marcher à la découverte dans la neige et les montagnes. La légation se voyait donc immobilisée pour quelque temps à Chambéry. De son côté, le roi voulait prendre possession de Montmélian, puis se porter à la rencontre du duc, dont on annonçait la venue en France avec de nouvelles forces, organiser la campagne qui allait s'ouvrir au cœur de l'hiver, enfin retourner à Lyon et y recevoir solennellement la reine. Le cardinal ne pouvait, dans l'intérêt de sa mission, refuser de le suivre, d'assister aux fêtes complémentaires du mariage, de donner même une dernière bénédiction.

Le roi quitta Chambéry le 12, après avoir reçu la communion des mains du légat. Il toucha les écrouelles en présence de celui-ci, selon le cérémonial accoutumé [1].

1. « Il Roy te tocche, Mondie te salve! » (sic). Diar., 152, formule étrangement italianisée.

Agucchi ne manque pas, en décrivant par le menu ces actes de religion, d'animer son récit au moyen de quelques-uns de ces traits pittoresques, de ces incidents plaisants, que l'esprit français a de tout temps su provoquer. Lorsque le père Monopoli prêcha devant les courtisans, ceux-ci ne se gênèrent pas pour sourire de ses gestes de méridional, de sa mimique à l'italienne [1]; seul le roi demeura impassible, et témoigna qu'il avait bien goûté et parfaitement compris le sermon. Au moment du départ, le patriarche de Constantinople, qui avait son franc-parler avec lui, le plaisanta de ce qu'il montait un cheval espagnol; et le roi de répondre, avec sa vivacité accoutumée, que tout ce qui venait d'Espagne était bon, excepté les gens.

La cour dispersée, force fut aux Italiens de vivre pendant quelques jours dans l'attente et l'oisiveté. Les nouvelles de la guerre, la description de la forteresse de Montmélian, les commentaires et les racontars des officiers français, en particulier sur la venue du duc de Savoie, défrayent la chronique d'Agucchi. Il passe en revue tout ce qui peut intéresser un esprit inoccupé. Le Savoyard a voulu, dit-on, secourir les quelques troupes qui lui restent au delà des Alpes, moins pour reconquérir ses provinces perdues, que pour se mesurer avec les Français, remporter quelque avantage, améliorer les conditions qu'il devra subir. En réalité, sa présence pouvait créer de nouvelles difficultés, en inspirant à ses ennemis l'exigence de ne plus vouloir traiter, tant qu'il n'aurait pas repassé les monts; sans compter que ces derniers, s'ils avaient encore le dessus, ce qui était plus probable, en profiteraient

1. « Questi signori francesi, non usati a vedere li loro Predicatori moversi sul pulpito, si risero dell' attione del Padre, et in particolare del viso che egli fa, quando vuole inculcare et essagerare, ma il Re stette sempre saldo, et attento, nel fine lodo il Padre, et disse d'haverlo ben inteso, non ostante che gli fossero scappate molte parole. » Diario, fol. 152.

naturellement pour achever la conquête de la Savoie, et alors le duc serait rejeté au delà des Alpes, d'où il ne reviendrait pas de sitôt.

D'un autre côté, on n'avait aucune nouvelle d'Erminio Valenti le 23 novembre, dix jours après son départ. Le voyageur, après avoir en vain cherché le duc, car personne ne pouvait lui affirmer avec certitude qu'il eût passé les Alpes, avait dû dépêcher quelqu'un à Suse pour s'en assurer. Il franchit alors le col d'Iseran, et pénétra en Tarentaise, où il rencontra le prince. Celui-ci choisit pour ses représentants le chevalier Arconato, Milanais, qui l'avait déjà représenté en France, et des Alymes, président au parlement de Chambéry. Valenti alla lui-même chercher leurs passeports à Moutiers, où il croyait qu'était le roi, mais ne l'ayant pas rencontré, il lui envoya un messager à Villars, où le monarque se trouvait. Après avoir passé deux jours auprès de Lesdiguières, qu'il étudia tout à loisir, il rejoignit le roi le 23, repartit avec lui le lendemain pour Chambéry, et n'y arriva que le soir. Il avait erré onze jours, avec beaucoup de fatigues, tour à tour dans la Maurienne et la Tarentaise, sans avoir pu donner une seule fois de ses nouvelles. On peut juger de la satisfaction avec laquelle il fut accueilli par le légat et par tous ses compagnons de voyage.

Pendant qu'il se morfondait dans l'attente, le cardinal ne restait pas inactif : il s'occupait d'assurer à son œuvre toutes les garanties de succès, en appelant à la prière les populations qui soupiraient après la fin de leurs infortunes. Il établit les offices des Quarante heures dans l'église des Franciscains de Chambéry, fit prêcher fréquemment ses deux théologiens, les pères Monopoli et Tolosa, provoqua des communions en grand nombre, et d'autres actes de piété. En même temps il reprenait le fil des négociations avec Sillery, naguère ambassadeur à Rome, qui revenait de Marseille, le gagnait par ses préve-

nances, et savait amener ce personnage, le représentant le plus autorisé de la politique religieuse de Henri IV, à reconnaître la nécessité de la médiation pontificale.

Aussi, quand le roi fut de retour, Sillery assista-t-il seul à l'audience, qui eut lieu le soir du 26, et ne fut encore qu'une conférence préparatoire. Le mardi 28, le légat présenta les ambassadeurs savoyards, et Henri IV ne manqua pas d'en profiter pour faire ce qu'on appellerait aujourd'hui une petite manifestation, et comme une protestation qui s'adressait à la France et à l'Europe, aussi bien qu'à ses adversaires. Le duc avait déclaré, peu de temps auparavant, qu'il ne craignait pas qu'un vieillard, adonné aux plaisirs, vînt lui faire la guerre dans ses montagnes, et, en prenant la parole devant les ambassadeurs, Henri IV leur dit, assez haut pour que toute la cour, qui assistait à cette audience solennelle, entendît ces propos, qu'il n'était pas encore tellement vieux, ni tellement absorbé par les plaisirs, qu'il n'eût la force de porter les armes et de conduire une vigoureuse guerre offensive [1]. Et il ajouta aussitôt : « Vous m'avez jusqu'ici payé de mots, et je vous ai répondu par des actes ; si vous êtes venus avec la ferme volonté d'aboutir, je vous donne ma parole que j'agirai de même, mais si vous prétendez encore me jouer, je vous préviens que j'ai les armes en main pour achever mes conquêtes [2]. » Il ne voulait plus traiter avec leur maître, qui l'avait trompé, qui avait violé toutes ses promesses et, s'il consentait à les admettre en sa présence, c'était par égard pour le pape et pour son représentant.

Il les emmena ensuite dans son cabinet avec ce dernier

1. « Che egli non era tanto vecchio, ne era cosi dedito ai piaceri, che non potesse ancora venir a far guerra fino in Savoia. » *Ibid.*, 169.

2. « Per il passato voi mi havete dato delle parole, et io vi ho risposto con gli effetti, hora se voi sete venuti per darmi degli effetti, io vi do la parola che vi risponderó parimente, ma se vorrette continuare a darmi delle parole, io mi trovo già à cavallo per darvi de gli effetti. » *Ibid.*

et Sillery, les entretint longtemps, puis les congédia, en leur disant encore avec un sourire : « Ne vous ai-je pas prévenus à Paris que, si vous ne teniez pas vos engagements, je viendrais vous voir en Savoie ? n'ai-je pas tenu ma parole ? » Le même jour, il désigna Jeannin et Sillery comme ses plénipotentiaires, puis il partit pour le fort Sainte-Catherine, dont il voulait terminer le siège. Dans son entrevue d'adieu, il invita le légat aux fêtes de son mariage. Après avoir fait capituler la place dans les premiers jours de décembre, il s'achemina vers Lyon, et envoya M. de Beauron renouveler l'invitation d'une manière officielle ; il priait Aldobrandini de compléter par sa bénédiction la cérémonie religieuse des noces, et de faire une entrée solennelle dans la ville, parce que les habitants le désiraient vivement, pour se consoler des maux de la guerre.

De toutes ses possessions au delà des Alpes, le duc ne conservait plus que la citadelle de Bourg. Il avait de la peine à maintenir ses positions dans les passages des montagnes ; ses troupes, surtout ses auxiliaires espagnols, souffraient du froid, de la neige, de la difficulté d'approvisionnement, et le roi, tout occupé de la campagne de sièges qui lui réussissait si bien, leur refusait la seule satisfaction qu'elles désirassent, celle de se mesurer en bataille rangée avec la noblesse française. La situation militaire ajoutait donc chaque jour de nouveaux embarras aux difficultés diplomatiques, et le 10 décembre le légat n'avait pas avancé d'un pas dans son œuvre d'arbitrage.

Dès les premiers pourparlers, chacun des deux partis présenta, comme il fallait s'y attendre, le maximum de ses exigences. Les Savoyards rejetaient même les compensations fixées par le traité de Paris, et, comme ils prétendaient ne pouvoir davantage, le cardinal écrivit à Turin, pour qu'on amplifiât leurs facultés, mais le duc s'y refusa. On décida de s'en tenir dès lors à la restitution pure et

simple du marquisat, mais alors ce fut au tour des Français de se montrer intraitables : ils réclamaient, outre le marquisat dans l'état où il se trouvait en 1588, le versement des revenus perçus pendant 12 ans, une indemnité de guerre et la renonciation du duc à tous ses droits sur la province. Ils remettaient sans cesse en débat des points accordés, ou bien apportaient de nouvelles exigences, chaque fois qu'un succès de l'armée française venait accroître leur audace [1].

Tout bien considéré, le légat comprit qu'il ne pouvait se dispenser de condescendre au désir de Henri IV : la présence de la reine et de la cour, les fêtes, les aspirations des Lyonnais devaient incliner le roi et ses ministres vers des sentiments plus pacifiques. Mais ce ne fut pas sans peine que les Savoyards se décidèrent à quitter Chambéry : défiants et incertains comme des vaincus, ils craignaient, en s'enfonçant dans le pays ennemi, de perdre, avec leur liberté d'action, le peu d'avantages qu'ils pouvaient conserver. Le cardinal força leur assentiment et prévint le duc qu'il les emmenait avec lui [2].

La caravane se mit en marche le 10 décembre, après dîner, et vint coucher au village du Bourget, sur le lac de ce nom. Il avait été résolu qu'elle descendrait le cours du Rhône, cette voie étant beaucoup plus commode que celle des montagnes, alors embarrassée par les neiges. Bien que l'on eût envoyé les bagages en avant, et que l'on se fût partagé en deux troupes, le voyage fut d'abord assez pénible : les troupes royales encombraient les routes, accaparaient les provisions, et même les barques, en sorte qu'on eut de la peine à s'en procurer. Voulant hâter son arrivée, le légat résolut de traverser le lac le lendemain matin, puis le col du Chat, dans les montagnes qui bordent

1. Voir la suite de ces discussions dans la *Relation anonyme*. Fonds ital., 674, fol. 126-138.

2. Ambass. vénitien, Fonds ital., 1749, fol. 165.

ce dernier, afin d'atteindre le soir même la petite ville d'Yenne, où l'on rencontre le Rhône, après son circuit autour de ces montagnes. S'étant procuré sans peine les barques nécessaires, Aldobrandini s'embarqua le 12 de bonne heure, et fut bientôt rejoint par le reste de sa suite, qui avait navigué sur le canal du Bourget au fleuve, puis sur le Rhône, non sans avoir beaucoup souffert du froid, car on avait fait le trajet de nuit, avec des bateaux découverts, et par une bise glaciale.

Après avoir franchi le défilé de Pierre-Châtel, où le Rhône entre en plaine, la flottille suivit les méandres du fleuve, et la navigation fut encore ralentie par la basse crue du fleuve, qui se maintient pendant l'hiver à cause du manque de pluie, et tant que les neiges des montagnes voisines ne fondent pas. Le lendemain 13, on atteignit le Saut du Lièvre [1], double passage resserré entre les montagnes du Bugey et celles du Dauphiné, où le courant prend soudain une telle rapidité que les barques, touchant le fond rocheux pour peu que les eaux soient basses, se brisent facilement, car dans le pays elles sont construites sans clous et sans ferrements. Les voyageurs eurent ordre de mettre pied à terre, mais les mariniers de la dernière barque, ayant cru pouvoir passer sans cet allègement, heurtèrent avec violence contre terre, le bâtiment tourna soudain de la proue à la poupe, et pencha si fort du côté du courant qu'on le crut perdu, mais il fut sauvé par la largeur de sa quille, qui l'empêchait à la fois de chavirer et de couler bas [2]. En présence du péril, dont on ne pou-

1. Probablement le passage au-dessous de Luys, canton du département de l'Ain, où le Rhône est resserré entre les collines du Bugey et celles de Morestel, à quelques kilomètres de Grosley, où la caravane s'était arrêtée la veille; ou plutôt à quatre lieues plus loin, sur la commune de Sault-Brenaz (Ain), on y trouve encore le pont du Saut.

2. « Diede due volte in terra e per la violenza la poppa si volto a prora non potendo altrimente gire innanzi, e si piego tanto nella banda

vait à première vue déterminer la gravité, le légat donna trois fois sa bénédiction aux naufragés, et, quand ils eurent franchi le premier passage, il leur enjoignit sous peine d'excommunication de descendre ; c'était déjà fait !

Le 14, on approcha de Lyon ; on en était à une lieue seulement, à Néron, sur la frontière de France, après Montluel, dernière localité de la Bresse, lorsqu'on rencontra le maréchal de Boisdauphin, que le roi envoyait à la rencontre du légat. Un peu plus loin, celui-ci monta sur le *bucentaure* du roi (barque de gala, avec une tête de bucentaure à la proue), passa sous le pont de la Guillotière, doubla le promontoire que forme le confluent du Rhône et de la Saône et vint débarquer à l'abbaye d'Ainay, qui lui avait été préparée pour résidence. Il était environ dix heures du matin ; le cardinal fut immédiatement visité au nom de leurs Majestés, et par les cardinaux de Joyeuse, de Gondi, de Givry, par les évêques présents à Lyon.

Le majordome se donna du mal pour assurer le confortable du logement, et nous en savons quelque chose. Le maître prit possession de la résidence abbatiale, qui se trouvait sans propriétaire [1], et la suite fut logée tant bien que mal, soit dans le couvent, avec les moines, qui n'étaient pas nombreux, soit dans les quelques maisons qui avoisinaient l'abbaye. Les officiers royaux avaient répondu de l'ameublement, mais ils ne fournirent que quelques tapisseries, et Agucchi dut acheter la majeure partie des lits et meubles ; Ainay, qui avait été si prospère autrefois, ne jouissait donc pas d'une situation bien brillante !

dove tirava la corrente, che fece paura a quelli che non sapevano che per la larghezza del vaso non potera dare la volta, ne affondarsi. » Diar., 179.

1. Depuis la mort du dernier abbé, Pierre d'Épinac, Ainay était occupé par son neveu, le baron de Lux, qui en disputait la possession au nouveau titulaire.

Les deux rivières, dont le confluent était si proche [1], entretenaient sur la presqu'île une perpétuelle brume, source de froid, d'humidité et de catarrhes [2]. Enfin l'abbaye s'élevait à l'extrémité des terrains vagues formant le *brotteau* de Bellecour ; elle était assez éloignée de la ville, tellement que, pour se procurer le plus petit objet, il fallait parcourir un mille de chemin [3]. Malgré ces multiples inconvénients, le majordome se déclarait enchanté du local, au moins avec la perspective de n'y pas séjourner longtemps. En attendant que l'installation se complétât, le cardinal fut heureux d'accepter l'hospitalité que lui offrait Stefano Bonvisi, un des riches banquiers florentins qui faisaient alors la fortune de Lyon. Ce compatriote donna même en son honneur un splendide banquet aux notabilités italiennes qui suivaient la cour, comme Sébastien Zamet, l'archevêque d'Avignon, Capizuchi, etc., ainsi qu'aux principaux personnages de la légation. Il les traita avec la magnificence d'un amphitryon de haut parage, en Apollon [4], disait Agucchi dans son emphase italienne : quatre jours de fatigues à travers des pays ruinés faisaient apprécier d'autant mieux le régal !

La saison n'était pas encore aux travaux diplomatiques, car des affaires bien différentes sollicitaient alors l'attention du légat : Henri IV voulait profiter de sa présence pour divertir ses sujets de Lyon par des fêtes brillantes,

1. Le confluent était aux portes de l'abbaye, sur l'emplacement de la gare actuelle de Perrache, ou dans les environs.

2. « Vi habbiamo perpetua nebbia, che ci apporta freddo, umidità e materia de catarri. » Diar., 181. Les brouillards du Rhône devaient incommoder grandement les Italiens, habitués à de meilleurs climats. Déjà, en 1574, un nonce, l'archevêque de Nazareth, perclus de rhumatismes, pestait contre ce *maudit Lyon*, où l'on rencontrait autant de catarrhes que de personnes : « Sono tanti catarri quante persone. » *Nunziat. di Francia*, tome 7, p. 777.

3. « Per provedere una bagatella, bisogna caminare un miglio. » Diar., *ibid.*

4. « Fece un splendido banchetto e vi tratto tutti in Apolline, e con vini esquisitissimi. » *Ibid.*

l'entrée de la légation dans la ville, des solennités à l'occasion de son mariage, banquet en public, réjouissances populaires, même une cérémonie religieuse : le contrat passé à Florence ne constituait pas, selon lui, les véritables noces, qui devaient se faire en France, et non ailleurs. Telle était aussi l'opinion de la cour, et de tous les Français. Pour eux la légation n'en était qu'à ses débuts, ses travaux antérieurs ne comptaient pour rien, la mission de Florence elle-même ; le cardinal dut recommencer celle-ci, avant de poursuivre sa seconde ambassade.

Le samedi 16 décembre, eut lieu son entrée solennelle. Henri IV avait recommandé aux habitants de le recevoir aussi magnifiquement que si c'eût été le pape lui-même. On ne crut mieux faire que d'employer les arcs de triomphe et toute l'ornementation officielle qui, quelques jours auparavant, avaient servi à la réception de la reine. L'arc principal, situé sur le pont de la Saône, non loin de la cathédrale, portait même les armes des Médicis, et les images des membres les plus illustres de cette famille. Si l'on songe que les Aldobrandini avaient été 50 ans auparavant chassés de Florence après le triomphe des premiers, que toute trace d'inimitié n'avait pas encore disparu entre les deux races, le rapprochement pourra paraître piquant, la décoration choquante, mais le légat n'était pas pour se formaliser d'une coïncidence, qui n'avait sans doute rien que de fortuit, et qu'Agucchi du reste se garde bien de souligner.

Six arcs de triomphe et plusieurs autres constructions, perspectives, pyramides, colonnes, se dressaient sur le parcours, entre la porte de la ville, vers le pont du Rhône, ou pont de la Guillotière, et la cathédrale, en passant par la Grenette, le pont de Saône et le Change [1]. Le peuple

1. La place Bellecour était en dehors de la ville. En venant du pont de la Guillotière, le cortège dut traverser Lyon dans la grande artère

avait en outre décoré les rues de draperies et tapisseries, bannières, guirlandes disposées en voûtes ou en faisceaux, tableaux et statues de saints. L'annaliste romain se complaît à passer en revue ces détails d'ornementation, dont les couleurs, les dorures, les rubans charment ses yeux d'Italien ; il juge cependant le décor d'un goût peu artistique [1]. Ce qui frappa le plus vivement son attention, ce fut la belle ordonnance des milices municipales, 25 ou 30 compagnies en armes et dans leur plus brillant costume, disposées en une seule ligne sur tout le parcours du défilé, c'est-à-dire sur une longueur de plus d'un mille [2].

Le légat s'était transporté avec sa suite au faubourg de la Guillotière, dans une maison sise près du pont du Rhône, la principale, pour ne pas dire l'unique voie de passage que Lyon possédât alors sur ses deux fleuves ; il fut complimenté par les gens de justice, le corps des échevins et les magistrats des nations italiennes établies dans la ville. Puis le cortège se mit en marche ; en tête marchaient les représentants de la bourgeoisie lyonnaise, venait ensuite la famille du cardinal, enfin la noblesse, chevaliers de l'ordre et princes français, au nombre de plus de 300 gentilshommes. Après le maître des cérémonies et les deux massiers, le légat fermait la marche,

ou rue principale, qui, par le couvent des Jacobins et la place de la Grenette, conduisait à la maison de ville et à l'église de Saint-Nizier, puis, de là, par le pont de Saône, aujourd'hui pont du Change, gagner la place du même nom, qui donnait entrée au quartier Saint-Jean. Voir le plan de Lyon, du XVIe siècle, qui se trouve dans le *Theatrum urbium* de Georg Braun, 1572, t. I, n° 12.

1. « I disegni, l'ordine, le pitture erano assai goffe » ; *grossières*. Diar., fol. 183.

2. « Erano disposte in compagnie diverse, l'insegne delle quali si trovavano tutte in un luogho verso il Duomo, ma si conosceva la distentione loro per li Tamburi, e li sergenti che ciascuna haveva. Consistevano in Archibugieri, Moschettieri, et in Alabarde ; tutti stavano bene all' ordine de vestimenti e d'armi, poiche s'erano preparati a posta per ricevere la Regina, et alcune compagnie havevano o i capelli, o le bande, o vero i cinti, o qualche altre cosa conforme, e come a livrea. » *Ibid.*

monté sur une mule, sous un baldaquin doublé de damas, que portaient douze pages, ayant à ses côtés ses deux chevaliers d'honneur, le prince de Conti, le duc de Montpensier, et derrière lui dix-sept évêques, avec le rochet et la mosette, entourant le cardinal de Joyeuse. Quand il eut franchi le pont, le cardinal Aldobrandini fut complimenté à la porte de la ville par l'archevêque de Lyon, Albert de Bellièvre, qu'accompagnaient le clergé de la cathédrale et les dignitaires du diocèse. A tous ces discours d'apparat, Aldobrandini répondit sur un ton sérieux et dans un style élégant, en latin ou en italien.

Quand on fut entré dans le quartier Saint-Jean, qui était alors beaucoup plus que maintenant le quartier clérical de Lyon, il se passa deux ou trois incidents assez pittoresques, les mêmes du reste qui se renouvelaient à chaque réception de légat, et provoquaient des scènes de violence, des tumultes regrettables, parfois l'effusion du sang. Les soldats de l'escorte, les valets et les palefreniers réclamaient pareillement pour leur petit bénéfice le baldaquin et la mule qui servaient au légat, ils s'en emparaient de force et se les disputaient au beau milieu de la fête en des luttes acharnées, bousculant évêques, officiants, seigneurs et magistrats [1].

A l'arc de triomphe qui avoisinait l'archevêché, le légat quitta le baldaquin de la ville et prit place sous un autre que lui présentaient les chanoines de Saint-Jean. A ce moment, les soldats de l'escorte se jetèrent sur le premier, que les palefreniers défendaient ; une bagarre s'ensuivit, il y eut des coups échangés, les hallebardes et autres armes jouèrent, et le duc de Nevers, voulant séparer les combattants ou protéger le cardinal, fut maltraité. Enfin les sol-

1. Ces faits se renouvelèrent pour la réception du cardinal Gaetano en 1590, du cardinal de Florence en 1596. *Diarium Alaleonis*, à la Bibl. Saint Louis-des-Français, fol. 24. *Legazione del Card^e Medici in Francia*, Arch. du Vatican, Fonds Bolognetti, ms. 269, fol. 136-137.

dats l'emportèrent, et allèrent cacher leur butin dans une boutique voisine, où ils s'en partagèrent les parements. Le cortège se reforma non sans peine. Mais un peu plus loin, nouvel incident : au moment où le légat quittait le baldaquin pour s'avancer vers la cathédrale, des laquais, cachés derrière un mur assez haut, qui s'élevait tout auprès, se précipitèrent avec tant de rapidité, qu'ils eurent ravi leur proie et disparu avant qu'on se fût aperçu du mouvement, et les porteurs ébahis, penauds, cherchaient leur baldaquin dans les airs et de tous les côtés, ce qui provoqua la risée des assistants.

Vers l'entrée de la cathédrale, les serviteurs du légat se serrèrent autour de lui pour lui donner le temps de descendre. Les archers du roi et ceux de la ville se jetèrent sur la mule, dont chaque parti voulait s'adjuger la dépouille. Troisième lutte, qui dura plus d'une heure. Si la pauvre bête ne fut pas écartelée, il ne s'en fallut de guère, en tout cas les combattants mirent ses harnais en pièces. Pendant la bagarre, le roi, qui s'était caché dans une maison voisine pour voir le cortège tout à son aise, ne cessait de lancer des projectiles avec une arbalète sur les forcenés [1], mais tel était l'acharnement de la lutte que ceux qui se sentaient frappés n'en continuaient que de plus belle.

Le légat pénétra dans la cathédrale, y bénit solennellement le peuple, puis se rendit à l'archevêché, présenta ses hommages au roi et à la reine, qu'il voyait pour la première fois depuis son arrivée, puis le bucentaure le ramena, par la Saône, à sa résidence.

Il estimait que, d'après la discipline ecclésiastique, la

1. Il avait poursuivi ce manège pendant tout le défilé : « Havendo un balestrino, sotto tirava a i lacche e staffieri secondo ch' andavano passando. » Diar., fol. 188. Un roi de France s'amusant à une gaminerie pareille, cela ne s'était jamais vu ! Henri IV seul était capable de s'oublier à ce point.

cérémonie de Florence constituait le véritable mariage religieux : aussi, malgré le désir exprimé par la cour, il ne crut pas pouvoir chanter une grand'messe pontificale, pour rehausser les réjouissances publiques en l'honneur du mariage, ni surtout renouveler la cérémonie du consentement mutuel, ou quelque autre moins importante, ce qui aurait donné lieu de croire qu'il n'y avait eu jusque-là que des fiançailles. Il se contenta donc de dire une messe basse, de réciter certaines prières avec une bénédiction spéciale pour les époux.

Le dimanche 17 décembre, pendant que la population lyonnaise remplissait la cathédrale, ses dépendances et les rues voisines [1], le légat, escorté de trois cardinaux et des évêques, se rendit à l'église, où se trouvaient déjà la cour en grand costume de gala, la suite, les gardes et les serviteurs avec leurs habits de parade, les souverains siégeant sur un trône à baldaquin devant l'autel. Après la messe, qu'il dit lui-même avec tout l'apparat et la solennité que pouvait comporter une messe basse, Aldobrandini prononça sur les souverains, dont les mains étaient unies en forme de croix, l'oraison et la bénédiction *pro sponsis*, qui terminent la cérémonie religieuse des noces.

Le banquet eut ensuite lieu dans la grande salle du palais archiépiscopal. Comme le public avait permission d'y assister, que ce spectacle constituait même pour le peuple le principal attrait de la fête, les portes étaient gardées avec assez de négligence, et la salle déjà envahie quand les souverains parurent; le légat, qui vint en dernier lieu, mit un quart d'heure à se frayer un chemin [2].

1. « Riempitosi il Choro, a parte della Chiesa, et a basso e sopra ponti di legno, e le fenestre, et i corritori d'alto; e di più la strada, e la piazza che v'è inanzi. » *Ibid.*, 190. Le pont de bois, qui reliait Saint-Jean à la ville, était tout neuf, puisqu'il ne figure pas dans le plan de Braun.

2. « V' entro tanta gente che non vi si poteva fiatare per tal calca e

Les tables avaient été dressées sur une estrade, sans ornements, nappes, ni draperies. Celle de leurs Majestés était surmontée d'un baldaquin, sous lequel le roi prit place, ayant la reine à sa droite, le cardinal à sa gauche; un peu plus loin s'assirent, à droite Mme de Nevers, la duchesse douairière de Guise et sa fille et, en face la comtesse d'Auvergne, puis Mme de Ventadour; à gauche, les cardinaux de Joyeuse, de Gondi, de Givry, le patriarche de Constantinople, les ambassadeurs d'Espagne et de Venise. Le service était dirigé par le duc de Guise et le prince de Joinville, qui remplissaient les fonctions d'écuyers tranchants. Les ducs de Montpensier et d'Elbeuf, le comte d'Auvergne, grand chambellan à la place du duc de Mayenne, Girolamo Gondi, chevalier d'honneur de la reine, servaient les souverains, les deux premiers en qualité d'échansons.

En ces festins de grande solennité, l'étiquette se compliquait déjà, comme plus tard sous Louis XIV, et le service des plats se faisait avec une pompe inusitée. Après quatre tambours et huit trompettes, qui ouvraient la marche et la réglaient au son de leurs instruments, venaient dix maîtres d'hôtel portant des cannes assez épaisses, et les deux massiers royaux, avec leurs masses d'argent doré, puis le grand maître, le comte de Saint-Pol, armé d'une baguette de commandement plus ornementée. Les plats de la table royale étaient ensuite portés par le prince de Conti, le duc de Nevers et le comte de Sommerive, les autres par des personnes plus ordinaires, et même de basse condition, en sorte que le défilé commençait par des grands seigneurs et finissait par des cuisiniers. Arrivés à la table principale, les maîtres d'hôtel faisaient la révé-

strettezza; non ostante pero i bastoni delle guardie menati in volta senza discretione, le Majesta stettero un pezzo à giungere alla Tavola, à luoghi loro. » Diario, fol. 190.

rence et s'écartaient, le grand maître s'inclinait à son tour, abaissait sa baguette, et les porteurs, à ce signal, déposaient les plats sur les tables.

Au jugement des invités italiens, les mets n'avaient rien d'exquis, ni de recherché, mais étaient ordinaires, et même assez communs : pièces de grosse viande, poissons peu rares, une tête de sanglier, etc. ; et pour dessert des confitures, des poires cuites, peu de fruits. Le service des boissons laissa beaucoup à désirer, parce que les curieux qui s'entassaient dans la salle et se pressaient autour des tables arrêtaient les échansons. Les servants du roi se faisaient protéger par les archers de la garde, mais aux autres tables les convives souffrirent de la soif, du moins au commencement, et jusqu'à ce qu'on apporta un grand vase de vin, dans lequel les gentilshommes remplissaient les verres et les tendaient aux invités par-dessus la table. D'autres plus adroits promenaient le vase et des verres à travers la salle et donnaient à boire tantôt à l'un, tantôt à l'autre. Les Suisses de la garde firent eux-mêmes le service à la table des dames d'honneur, apportant les plats, non sans les avoir goûtés, et les enlevant ensuite. Il était curieux de voir des gentilshommes servants, et les dames se servir de leurs propres mains, parce qu'ils étaient à jeun et prévoyaient que, le banquet devant se prolonger jusqu'à la nuit, on ne s'occuperait bientôt plus d'eux.

Pendant le repas, le roi se montra plein d'attention pour le cardinal ; toujours tourné de son côté, il lui tendait les mets, faisait l'éloge des meilleurs, et de ceux qu'il préférait. Après les grâces, qui furent chantées en musique, leurs Majestés ouvrirent le bal ; les Italiens y assistèrent, et le cardinal tint compagnie à la reine, assis auprès d'elle sur l'estrade, pendant que le souverain allait et venait dans la salle, accompagnait du geste les mouvements de la danse, puis revenait en expliquer les figures à son hôte. Ce qui frappait encore plus la curiosité des Romains que

le grand ballet, la course, surtout que l'habillement des hommes, fait à l'italienne, à l'espagnole, c'était les toilettes chargées de diamants et de perles, et le panier démesuré, disproportionné avec la finesse de leur taille [1], que portaient les dames. Il était six heures de nuit quand la fête prit fin, et que le cardinal put se retirer, escorté par les princes. La première partie de sa tâche était terminée; ce n'était pas la plus difficile, ni la plus importante.

Lyon.

P. RICHARD.

1. « S'erano poste alcune faldiglie difformamente larghe senza alcuna proportione della strettezza della cintura all' ampiezza del giro da basso. » *Ibid.*, 195. Cette partie du costume féminin, qui eut tant de vogue au XVIIe siècle, commençait à supplanter les cerceaux autour des hanches, si amples qu'on ne pouvait, sans les forcer, franchir les passages étroits : « Che l'ho veduto piegar in taglio per poter passare nelle parti anguste, » disait Agucchi. *Ibid.*

ÉPISODES DE LA CAMPAGNE ANTIQUIÉTISTE

(1696-1699)

L'AVENTURE DE L'ABBÉ BOSSUET A ROME [1]

II

LES DÉMARCHES A LA COUR ET LES TÉMOIGNAGES AMIS

Tous les efforts de l'abbé Bossuet, combinés d'ailleurs avec ceux de son oncle et des amis de Rome et de Paris, favorables à sa cause, furent déployés pour effacer du souvenir du roi l'impression funeste, funeste surtout en vue de l'avenir rêvé pour ce neveu si cher, que devaient avoir semée les « avis » venus de l'abbé de Chanterac, et sans doute d'autres sources encore. L'évêque de Meaux caressait-il dès lors la pensée qu'il devait exprimer si instamment plusieurs années plus tard dans son placet au roi, de faire de l'abbé Bossuet son héritier et son successeur sur le siège de Meaux, et, en attendant, son collaborateur? Nul ne peut le dire, d'autant que l'abbé Bossuet n'était pas encore prêtre. Toujours est-il que Bossuet partagea vivement les préoccupations du malheureux accusé, et, fermement persuadé de son innocence, s'efforça de les calmer par ses bons offices. Ces inquiétudes de l'abbé Bossuet, sur son avenir compromis peut-être, éclatent avec intensité dans la lettre du 4 mars 1698, que nous allons achever de citer. On y voit que le suprême

1. Voir *Revue*, VII (1902), 385.

désir du neveu de Bossuet est que ses démentis parviennent et soient entendus en haut lieu.

Je n'ai pu m'empêcher, mande-t-il à son oncle, de prendre la liberté d'écrire à Mme de Maintenon une lettre sur cela, pour qu'elle voulût bien la montrer au roi; et je m'imagine que cette lettre ne peut faire qu'un bon effet, si Sa Majesté a la bonté de l'entendre, et de m'accorder la grâce que je lui demande de ne pas demeurer dans le doute là-dessus, et d'ordonner ici qu'on prenne toutes les informations nécessaires. Je n'ai rien à craindre de la malice ouverte de mes ennemis : quand Sa Majesté aura la bonté d'en donner l'ordre, et s'il se pouvoit à M. le nonce, ma justification paroîtra clairement; car il n'y pas ici un italien qui me veuille du mal et à qui ces fables aient fait la moindre impression. Pour M. le cardinal de Bouillon, il n'osera jamais assurer qu'il y ait rien de vrai, mais il pourra biaiser, quoique, à dire vrai, la fausseté est si manifeste que je ne crois pas qu'il lui soit possible de ne pas me rendre justice sur tout. Pour ce que M. Chasot ajoute qu'on dit que M. le cardinal de Janson m'a donné des avis sur la maison de Césarini, il n'y a rien au monde de plus faux; jamais il ne m'en a ouvert la bouche, ni personne de sa part. Mais comment m'auroit-il conseillé de ne pas entrer dans une maison où je ne mettois pas le pied à Rome, et que je n'avois jamais vue un peu familièrement que quatre ou cinq fois tout au plus à la campagne. (Lachat, t. XXIX, p. 334.)

Ce ne sont pas assurément les paroles d'un coupable, et il faut tenir grand compte de ces assurances. On s'explique qu'elles aient pu suffire à Bossuet :

Comptez, je vous supplie, poursuivait son neveu, que je ne vous écris pas un mot qui ne soit la pure vérité, et que tout ce qu'on peut dire là-dessus de différent, est mensonge depuis le commencement jusqu'à la fin. J'oublie de vous mander que j'adresse à M. de Paris ma lettre pour Mme de Maintenon, de peur que vous ne soyez à Meaux. Je n'ai rien à craindre que l'impression que peut prendre le roi : je vous conjure de ne rien oublier pour l'empêcher; j'ose dire que je le mérite par mon innocence et par ma conduite. J'écris à M. le cardinal de Janson sur ceci et je ne doute pas qu'il ne me serve autant par inclination que par justice. (P. 335.)

Le 10 mars, Bossuet, qui venait de recevoir le courrier du 10 février, écrit :

Vous me marquez la réception de la mienne, où je vous avois parlé de la prétendue histoire : cela tombe tout à fait ici, parce que personne

n'en a reçu aucune nouvelle, ni M. le nonce, ni M. de Torci, ni MM. les cardinaux, ni M. de Monaco, ni aucun de ceux qui ont quelque correspondance connue. Il faut pourtant s'attendre au rimbobo de toute la France, et à la *Gazette de Hollande*, où les amis de M. de Cambrai font dire tout ce qu'ils veulent. Tout tournera à bien, même pour vous. Je pars pour Meaux, je dirai ce qu'il faudra avant mon départ. (P. 336.)

C'est toujours la même persuasion que Fénelon fait écrire dans les *Gazettes* de Hollande, accusation qui n'est pas en somme moins odieuse, et n'est pas plus prouvée que les récits malveillants circulant contre l'abbé Bossuet; mais ni le neveu ni l'oncle n'y prennent garde.

C'est au cardinal de Bouillon qu'en veut encore la lettre du 11 mars, dans laquelle l'abbé Bossuet écrit :

Tous les honnêtes gens sont ici scandalisés contre lui à mon sujet sur cette imposture, qu'on ne doute pas qu'il n'ait été bien aise qu'elle courût en France, par vengeance et par rage. Cela n'a jamais fait ici aucune impression que contre lui et les jésuites. (P. 349.)

De preuve, aucune, bien entendu, et l'on se demande si la rage et la vengeance n'aveuglent pas l'abbé Bossuet, si empressé d'attribuer au hasard autour de lui à tous ceux qui ne se liguent pas pour faire condamner Fénelon, les désagréments qui lui surviennent.

Le 17 mars, Bossuet recevait à Meaux la longue lettre justificative du 25 février :

J'ai bien compris votre récit, répond-il : je l'envoie à mon frère par l'exprès qui porte cette lettre à Paris. Vous voyez ; faites comme vous dites : nul ressentiment, mais les mettre au pis, et leur ôter tout prétexte. (P. 350.)

Toutefois, de la part du malheureux abbé, les soucis persistaient, et le 18 mars, le cardinal de Bouillon essuie encore ses colères :

Il n'a rien moins que rage contre moi, de voir le peu de cas que je fais de ses misérables finesses, et le peu d'effet que ses impostures ont

fait à Rome. Je ne puis assez vous dire le mépris que cela a achevé de donner de lui. Il est vrai que je l'ai pris d'un ton bien haut; mais il s'agissoit du tout pour moi; et quand on n'a rien à se reprocher, on est bien fort. Ma douleur et ma tristesse n'a pas laissé d'être extrême par rapport à la France, qui ne voit pas ce qu'on voit ici. (P. 353.)

Ainsi, aux yeux de l'abbé Bossuet, tout se mêle, et la perspective d'une condamnation évitée pour Fénelon, c'est pour lui un échec humiliant, où il joue sa fortune, son avenir et sa réputation. Aussi poursuit-il avec anxiété sa campagne de réhabilitation, dans l'idée fixe que Fénelon va colporter en Hollande son aventure[1]. Ce serait plaisant si ce n'était triste pour la nature humaine qui se montre ici dans tout son laid :

Je vous avoue que je ne suis pas sans crainte au sujet de la *Gazette de Hollande*. Je souhaiterois pour ma satisfaction, si elle a parlé de cette fable ou même quand elle n'en auroit pas parlé, qu'on y fît mettre l'article que je vous envoie, ou à peu près; aussi bien que dans les avis à la main de Paris, qu'on envoie partout : « Toutes les lettres portent la fausseté entière des bruits répandus en France sur M. l'abbé Bossuet, qui poursuit à Rome la censure du livre de M. de Cambrai, et qui n'en partira pas que l'affaire terminée. » On peut ajouter qu'il a souvent audience de Sa Sainteté à ce sujet, et des cardinaux. Cela ne laisse pas sans affectation de justifier, quand la vérité y est et qu'on me voit ici faire ce que j'y fais. (P. 354.)

Quel intéressant personnage que ce neveu d'un grand homme, et qu'il avait une notion nette de la puissance de la presse ! Ceux qui l'ont sacrifié comme un simple comparse dans l'affaire du quiétisme lui ont vraiment fait tort et trop oublié le mal qu'il s'y est donné.

Il a cependant quelque pudeur de son insistance :

1. C'était bien aussi l'avis de Bossuet, puisque dans sa lettre du 24 février, celle à laquelle son neveu répond le 18 mars, il disait en terminant : « Attendez-vous à voir votre prétendue affaire dans la *Gazette de Hollande* : M. de Cambrai y fait dire tout ce qu'il veut par M. de Harlai. » (P. 320). Nous reviendrons sur les faits relatifs à la *Gazette de Hollande* et aux relations que les adversaires de Fénelon lui prêtent avec les protestants.

Je ne vous en parlerai plus, ajoute-t il, si je puis m'en tenir; j'en ai honte. Il faut que je leur aie donné bien peu sujet de me critiquer, pour avoir inventé une fausseté pareille. La vérité est que je ne vais nulle part et que je n'ai jamais fait un pas que j'aie caché, hors quelques-uns à présent, encore très rarement, par rapport à ce que vous savez. Mais le cardinal de Bouillon et les Jésuites sont fâchés de me voir ici distingué de tout le monde, indépendamment d'eux.

Voilà qui peint l'homme au vif, et réellement on n'a que faire d'aller chercher dans les lettres de l'abbé de Chanterac, très réservé du reste, de quoi prendre une piètre idée de l'abbé Bossuet. Ses propres lettres suffisent, mais c'est une partie des *Œuvres complètes* de son oncle que, pour l'honneur du neveu, peu de personnes lisent intégralement. Elles ne sont cependant pas dénuées d'intérêt, et l'histoire y peut glaner beaucoup. A la fin de la même lettre, ses préoccupations sur son avenir reprennent l'abbé Bossuet, et il écrit à son oncle :

Je ne saurois assez vous prier, vous et vos amis, de publier la fausseté de ce qui me regarde, homme et femme. Je vous prie de ne pas oublier Monseigneur le Dauphin : il est très dangereux qu'il ne prenne des impressions qui dureroient autant que la vie. Vous pouvez même vous plaindre de M. le cardinal de Bouillon, s'il n'a pas daigné me rendre justice là-dessus. Il faut insister sur ce que je ne vais jamais, je dis *jamais* dans cette maison : cela me paroît démonstratif, et public ici. Je n'y ai jamais été que comme je vous l'ai dit; et il y a dix mois que je n'ai parlé aux dames de cette maison qu'en lieu public depuis ma prétendue aventure, pour donner un démenti (P. 357.)

C'est peut-être sur l'époque antérieure à l'aventure qu'il eût été opportun de fournir quelques éclaircissements. Ne soyons pas cependant plus exigeant que l'évêque de Meaux qui n'en demanda davantage.

A cette lettre du 18 qui lui arriva le 5 avril suivant, Bossuet répondit :

Je ne m'éloigne pas de la précaution du côté de la *Gazette de Hollande* : nous concerterons, mon frère et moi, ce qu'il faudra faire. (P. 374.)

On voit Bossuet s'employer activement en faveur de son neveu et prendre à cœur cette affaire, ce qui ne laisse pas de lui donner plus d'intérêt que n'en présenterait la personne de l'abbé Bossuet. Le 24 mars, répondant à la lettre si émue qui lui annonçait, le 4 mars, une lettre écrite par l'abbé à Mme de Maintenon :

Je ne vous dirai qu'un mot, dit-il, parce que je n'ai reçu votre lettre du 4 qu'hier fort tard, et que j'ai passé la matinée à écrire à la cour sur votre affaire, que j'ai réduite à un *Mémoire* plus court craignant que votre lettre à Mme de Maintenon ne fût trop longue. J'envoie le tout par un exprès à M. de Paris et à Versailles. On fera tout ce qu'il faudra, ne soyez en peine de rien. Dieu vous aidera si vous apprenez à mettre en lui de bon cœur votre confiance. (P. 357.)

L'exprès de Bossuet n'était pas encore arrivé à Paris, lorsque l'archevêque, M. de Noailles, écrivait à l'abbé (p. 358) :

Je réponds par celle-ci, Monsieur, à vos deux lettres du 25 février et du 4 de ce mois... Je viens promptement à vos affaires particulières, et vous dis d'abord que j'y ai pris beaucoup de part et vous ai fort plaint d'une pareille injustice, je puis vous assurer, Monsieur, qu'on en est fort revenu présentement. Je porterai demain votre lettre à Versailles, et la présenterai après-demain à Mme de Maintenon ; j'y ajouterai ce que je sais d'ailleurs ; mais je ne ferai par là que confirmer ce que je lui ai déjà dit. Car je lui en ai parlé comme il falloit pour vous. J'en parlerai aussi au roi : je ferai tout ce qui dépendra de moi pour effacer les impressions qu'on a voulu lui donner contre vous, et j'espère que nous en viendrons à bout. Ne vous découragez donc point : gardez-vous bien de donner dans le piège qu'on vous tend pour vous faire sortir de Rome et abandonner l'affaire que vous soutenez. Forcez par une conduite précautionnée vos calomniateurs à se dédire, ou du moins ceux à qui ils en auroient imposé à changer de sentiment : après cela, tenez-vous en repos. Comptez que j'aiderai M. de Meaux de mon mieux à vous en procurer, et qu'en cette occasion, comme en toute autre, je ferai tout ce qui dépendra de moi, pour vous persuader, Monsieur, de la sincérité avec laquelle je vous honore parfaitement.

Louis Ant., archev. de Paris.

La lettre de Noailles est du 24 mars. Presque à la même date, le lendemain 25, mardi saint 1698, le neveu écrit à

son oncle pour lui dénoncer, toujours avec la même certitude, les auteurs de la calomnie :

Le P. Estiennot [1] m'a dit qu'on lui mande de Paris que les jésuites me justifient partout au sujet de la fable que l'on a faite sur mon compte. *Il est plus que certain* que le cardinal de Bouillon en est l'auteur, et qu'il l'a fait écrire par les jésuites. Si on veut à présent me rendre justice, il me semble qu'on doit être entièrement convaincu de mon innocence. Tout ce que je vous ai marqué ou aux autres sur cet article est la pure vérité. Je vous conjure de ne rien oublier pour la faire connoître telle qu'elle est, surtout au roi, à Mme de Maintenon et à Monseigneur le Dauphin. Si le roi pouvoit donner quelque marque publique du peu de cas qu'il fait de cette fable, ou en m'accordant quelque grâce, ou en disant une parole, cela seul seroit capable de me tirer du fond de tristesse et de douleur où je suis plongé. J'oserois avancer que mon innocence et ma bonne intention le méritent. (P. 362.)

Une lettre écrite par l'archevêque de Paris le lundi de Pâques, 31 mars 1698, le devait rassurer sur les démarches faites auprès du roi. La veille même du mariage de son neveu, le comte d'Ayen, avec Mlle d'Aubigné, l'archevêque de Paris trouve le temps d'écrire à l'abbé Bossuet :

... Je ne pourrois différer de vous dire que non seulement je donnai à mon dernier voyage à la cour votre lettre à Mme de Maintenon qui la

1. Il est fâcheux qu'on ne rencontre point dans les lettres de dom Estiennot, de témoignage relatif à cette affaire de l'abbé Bossuet. La correspondance des Bénédictins, la sienne surtout, renferme cependant, sur les agitations des deux partis à Rome, maints détails qu'il faudrait avoir la patience d'y relever. On en rencontrera quelques-uns dans la suite de cette étude historique. Le plus court serait de s'en tenir au mot d'un des correspondants de Mabillon, dom Laparre, qui lui écrivait de Rome, le 3 août 1698 : « Dieu veuille mettre bientôt fin à cette affaire qui fait une véritable peine à tous les français qui sont icy » (Gigas, *Lettres des bénédictins*, t. I, p. 290). Mais savoir qu'on gémissait à Rome des lenteurs de « ce fascheux et fameux demeslé », comme parle Estiennot (Lettre à Mabillon, 22 juil. 1698, fr. 17679, fol. 57), ce n'est pas assez pour l'histoire, et mieux vaut saisir sur le vif les impressions éprouvées par les témoins à la lecture des diverses pièces parues à Rome pour ou contre Fénelon. Les alternatives d'espérances et de craintes trahies par les lettres de dom Estiennot révèlent quelques dessous de ce procès très passionnant au point de vue de ce qu'attendait et voulait le roi.

reçut très bien ; mais je parlai au roi amplement sur votre sujet, et assurai sa Majesté de la fausseté des bruits qu'on a répandus contre vous. Elle me parut être très disposée à le croire : ainsi je suis persuadé que vous pouvez avoir l'esprit en repos de ce côté-là. Il me paroît même que le public revient fort, au moins les gens désintéressés. (P. 363.)

En attendant le courrier du 22 avril qui lui devait apporter à Rome cette assurance, l'abbé Bossuet se cherchait toujours des cautions. Dans sa lettre du 1er avril, il mande à son oncle :

Mme de Lanti, sœur de Mme de Bracciano, va en France. Cette dame me rendra bien justice, si elle peut arriver jusqu'à Paris : elle a un cancer, et va pour le faire tailler. Je vous supplie de vouloir bien vous informer quand elle sera arrivée, et de l'aller voir : elle doit être à la fin de ce mois à Paris. C'est une femme d'un cœur, d'un esprit et d'un mérite infini, aimée et regrettée ici de tout le monde : elle vous dira bien des particularités importantes. Elle a bon esprit et un courage au dessus de son sexe. Elle est fort amie de MM. les cardinaux d'Estrées et de Janson, et sera des vôtres assurément. Vous en saurez des nouvelles chez M. le duc de Noirmoustiers son frère [1]. (P. 369.)

La recommandation est chaude et il ne nous en faut pas étonner. On sait que l'abbé Bossuet était à Rome et resta ensuite en fort bons termes avec la famille de la princesse des Ursins [2], surtout depuis la « brouille à

1. Bossuet ayant tardé à répondre à ce sujet, l'abbé lui écrit le 19 août suivant : « Vous ne m'avez jamais mandé si vous aviez vu Mme de Lanti : c'est une dame d'un mérite très grand, à qui j'ai bien des obligations, et qui sera ravie de vous voir assurément. Je ne doute pas qu'elle ne vous voie, en quelque état qu'elle puisse être. » (P. 546). Le 31 du même mois, Bossuet, répondant à cette lettre, écrit, de Germigny : « J'ai vu Mme de Lanti une seule fois ; elle me témoigna être tout à fait de vos amies. Je ne pus lui parler en particulier ; mais je sais qu'elle a bien parlé sur votre compte aux personnes les plus intimes. Elle est fort mal, et tout le monde la plaint : elle croit être mieux. » (P. 568.)

2. Les sentiments de Mme des Ursins la devaient rapprocher du jeune agent de Bossuet. « A Rome, à Madrid, écrit son biographe, les idées de la cour de Versailles sur les questions dogmatiques ou sur les rapports de l'Église avec l'État furent les siennes, et en Italie, auprès

mort » qui divisa la comtesse de Bracciano d'avec le vaniteux cardinal de Bouillon, lorsque celui-ci, à la mort du

même du Saint Siège, elle détestait les jésuites en qui se personnifiaient les doctrines ultramontaines. » (F. Combes, *op. cit.*, p. 22.) C'était un point de contact avec le neveu de Bossuet, et une raison qui devait faciliter à celui-ci le moyen de trouver dans la princesse des Ursins une alliée contre le cardinal de Bouillon, même avant les incidents qui suivirent la mort du prince. La princesse offrait un appui précieux, puisque le pape Innocent XII (il est vrai que le fait est du mois d'octobre 1699) lui devait témoigner une considération surprenante : « Frappé de la grandeur du personnage qu'elle jouait à Rome, Innocent XII lui-même avoit exprimé à l'abbé, plus tard cardinal de la Trémoille, frère de Mme des Ursins, et résident à Rome, le désir qu'il avait de la voir, disant qu'il lui demanderoit conseil en beaucoup d'occasions, et qu'il était persuadé qu'elle lui donnerait de meilleurs avis que ses cardinaux » (p. 29). A l'époque qui nous occupe, la princesse était en train de mériter la réputation de diplomatie et de prudence qui lui devait attirer cette curieuse proposition. Du reste les deux voyages qu'elle avait faits en France, du vivant de son mari, l'avaient mise en relations avec la cour. « Elle se lia étroitement avec la maréchale de Noailles, dont elle était la parente ; elle fit connaissance avec Torcy qui sut apprécier toutes les ressources de son esprit, et elle fut présentée à Mme de Maintenon qui était devenue la déesse de la cour » (p. 23). Cf. p. 29 et suiv. ce qui est dit des rapports de l'abbé Bossuet avec Mme des Ursins. Plusieurs expressions sont inexactes, notamment la phrase : « Pour le succès d'une cause dont il faisait trop une affaire personnelle, il (Bossuet) avait envoyé à Rome son neveu. » On sait que l'arrivée à Rome de Phelipeaux et de l'abbé Bossuet était antérieure à la dévolution de l'affaire au tribunal de l'Inquisition. Mais fortuit ou non, ce pèlerinage aux lieux saints eut au moins une opportunité dont Bossuet, le philosophe de la Providence, dira, en consolant l'abbé Bossuet de la mort de son père : « J'espère que Dieu vous aura donné de la force pour ne vous point laisser abattre dans le soutien de sa cause, pour laquelle il est visible que la Sagesse éternelle a préparé votre voyage. » (Lettre du 9 mars 1699, Lachat, t. XXX, p. 292 ; voy. E. Jovy, *op. cit.*, p. 24 ; il faut regretter que se référant dans ses citations des lettres, à une édition ancienne et non revisée, M. Jovy ait été conduit à donner tant de textes inexacts.) M. Combes a bien tracé le portrait de l'abbé Bossuet : « esprit actif, remuant, subtil et tel peut-être qu'il le fallait pour cette cour romaine, centre de tant de sollicitations diverses et de tant d'intrigues ». L'historien de Mme des Ursins ajoute ensuite avec raison : « La princesse des Ursins était pour cette entreprise un auxiliaire tout trouvé. Personnage essentiellement politique, elle consultait d'abord la raison d'état, et en quelque sorte

prince [1], voulut empêcher sa veuve de tendre en violet ses appartements, sous prétexte de privilège réservé aux cardinaux. Les ennemis de nos amis étant nos ennemis, du moins selon l'ordinaire, une famille hostile au cardinal de Bouillon devait accueillir volontiers l'abbé Bossuet.

Une autre recommandation du neveu à son oncle, dans la même lettre, concerne un personnage dont l'abbé écrit en ces termes :

A propos de M. le nonce, quand vous le verrez, dites-lui que je vous écris des merveilles du prince Vaïni, qui est fort son ami, et qui travaille même à l'expédition de l'affaire de M. de Cambrai [2]. (P. 369.)

le vent qui soufflait à Versailles » (p. 39). Il faut recueillir aussi l'éloge que la princesse a fait de son allié dans cette campagne contre Fénelon, et surtout contre le cardinal de Bouillon, son ennemi-né : « Il déjoue, écrivait-elle à la maréchale de Noailles, tous les artifices de M. le cardinal de Bouillon. Rien n'échappe à sa vigilance de ce qui peut embarrasser les juges. C'est pour cela que le Pape et les cardinaux l'estiment. Chose rare, ajoute-t-elle, car on peut aimer les jeunes Français qui viennent ici, mais difficilement peut-on les estimer. Enfin dix hommes consommés dans les affaires conduiraient moins bien celle-ci que ne le fait ce jeune abbé. » (P. 43.)

1. L'abbé Phelipeaux écrit à Bossuet, le 8 avril 1698 : « M. le prince des Ursins mourut samedi (p. 383). » L'information (et l'on voit par là que les nouvelles données par ces lettres méritent un contrôle) était tout au moins prématurée, car l'abbé Bossuet écrit le 17 avril : « M. le prince des Ursins est mal et a confirmé en faveur de Mme la princesse des Ursins ce qu'il avoit fait pour elle pendant sa vie. Elle le mérite bien et est digne d'être estimée, elle a mille bontés pour moi. J'oppose à M. le cardinal de Bouillon tout ce que je peux, et j'ai mis tous les honnêtes gens de mon parti. » (P. 392.) C'est on le voit, bien antérieurement à la mort du prince et à sa réconciliation avec celui-ci, qui était d'un parti politique et religieux fort opposé au sien, que Mme des Ursins avait accueilli et protégé l'abbé Bossuet.

2. Voy. aussi plus bas la lettre du 29 avril. — Plus tard cependant, il semble que le prince démérite quelque peu en appuyant le cardinal de Bouillon auprès du nonce, et l'abbé n'omet pas de signaler cette attitude. Le 1er juillet 1698, il écrit à Bossuet : « J'ai su, à n'en pouvoir douter, que toute son attention (du cardinal) est de persuader le roi de tout le contraire de ce qu'il fait et de ce qu'il pense ;

L' « affaire » était le nœud des sympathies et des antipathies très vives que professe toute cette correspondance, et, dans l'occurence, la commission donnée par l'abbé Bossuet à l'évêque de Meaux tombait à merveille. Celui-ci, dans une lettre écrite le 31 mars et que son neveu ne devait lire que le 22 avril, écrivait :

et qu'il a supplié le pape et le cardinal Ferrari d'écrire au nonce d'assurer le roi qu'il n'oublie rien pour faire finir. M. Vaïni écrit en conformité au nonce à sa prière. Je ne doute pas que l'abbé de la Trémouille et le général de la Minerve n'en fassent de même à l'égard de leurs amis; mais il faudroit être bien dupe pour le croire. » (P. 474.) Le même jour, il mande à l'archevêque de Paris : « Le cardinal de Bouillon a par rapport au roi une attention extrême et va ici priant tout le monde, et surtout le cardinal Spada et le pape même, de bien rendre témoignage des instances qu'il fait à ce sujet dans les lettres qu'ils écrivent au nonce. M. le prince de Vaïni ne s'oublie pas au sujet du cardinal de Bouillon, dans les lettres qu'il écrit au nonce tous les ordinaires. » (P. 475.) Bossuet n'a rien dit sur ce point dans sa lettre du 14 juillet qui répond à celle-ci; mais à la même date, M. de Noailles écrit ces paroles qui semblent, à moins d'ironie, ne pas désapprouver le prince : « Je ne manquerai pas de faire bien valoir les bons offices de M. le prince Vaïni : je ferai de mon mieux sa cour au roi, à ma première audience (p. 497). » Donc, malgré l'impression contraire que laisserait la lettre de l'abbé Bossuet, en date du 1er juillet, Vaïni, loin d'avoir tourné ou de se montrer favorable au cardinal de Bouillon, le desservait sous main, en avertissant le nonce que ses efforts pour presser la conclusion n'étaient pas réels. L'abbé Bossuet, le 24 juin, avait écrit encore : « M. le prince Vaïni continue à faire tout de son mieux auprès du pape et des cardinaux : il est bien aise de témoigner en toute occasion au roi le zèle qu'il a pour son service et pour tout ce qu'il croit qu'il affectionne. Vous lui ferez plaisir dans l'occasion, aussi bien qu'au nonce, de le témoigner. Il dit qu'il faut que le cardinal de Bouillon change de conduite, et qu'il lui a dit. C'est une dure entreprise que d'en venir à bout. » (P. 456.) C'est d'ailleurs par l'entremise de Vaïni que l'abbé put se procurer la lettre de Fénelon à l'archevêque de Paris dont les exemplaires étaient introuvables. « J'ai cru, ne pouvant avoir d'exemplaire imprimé, devoir faire mes efforts pour en avoir une copie authentique. Pour cela il a fallu user de manège, afin de tirer des mains de quelque cardinal son exemplaire pendant quelques heures. Je n'ai pu en venir à bout par moi-même, mais M. le prince Vaïni s'est tant remué qu'il m'en a procuré un pour une demi-journée... » (Lettre de l'abbé Bossuet à son oncle, 26 août 1698, p. 555).

Les lettres viennent en foule de Rome, de l'étonnement où l'on y est de la calomnie. Dieu tournera tout à bien et fera que le roi verra ce qui vous regarde par des voies désintéressées. Vous verrez par ce billet de M. Pirot [1] ce que fait M. de Paris qui pourtant ne m'en a pas encore écrit, ni qu'il ait rendu la lettre que je lui adressai pour le roi et pour Mme de Maintenon : il aura bien fait M. le nonce m'a fait l'honneur de m'envoyer l'extrait d'une lettre à lui de M. le prince de Vaïni, qui elle seule suffiroit pour faire voir la fausseté visible d'une si odieuse calomnie. Je vous prie en rendant ma réponse à M. l'abbé de la Trémouille [2], de lui faire vos remerciements et les miens. Il a écrit tout ce qui se peut dans l'occurence en votre faveur. Vous ne sauriez assez remercier M. l'abbé Renaudot [3] qui répand et ce qu'il reçoit par lui-même, et ce qu'on lui communique de tous côtés, avec un zèle et une amitié que nous ne saurions assez reconnoître. (P. 364.)

De vrai, toute la correspondance de Bossuet est remplie de ces témoignages qui devaient contribuer à le rassurer pleinement. Sont-ils assez efficaces dans leur unanimité pour emporter l'adhésion plus soupçonneuse de l'histoire et pulvériser les accusations contraires, je laisse aux lecteurs le soin de se former leur conviction et me borne à rapporter les pièces. Avant d'avoir reçu ces lettres de condoléances, l'abbé, se démentant sans cesse dans sa résolution de ne plus dire mot de l'aventure, terminait ainsi sa lettre du 1er avril :

Je ne vous parle plus de mon histoire, dont on reconnoît tous les jours de plus en plus la fausseté. J'avoue que j'en ai pensé mourir de chagrin ; et il n'y a que quelque chose de la part du roi qui me puisse consoler du tort qu'on m'a fait en France. (P. 371.)

On ne peut dire absolument que le roi n'ait point parlé si toutefois la lettre de Mme de Maintenon, en date du 3 avril, envoyée de Versailles à Bossuet, satisfit l'abbé autant qu'il le déclare le 29 avril suivant, lorsque lui parvint la copie que son oncle lui fit tenir le 6 du même mois.

1. V. plus bas, p. 65, note 1.
2. V. plus bas, p. 62, note 1.
3. V. plus bas, p. 65, note 1.

Ne semble-t-il pas désirer davantage en souhaitant une preuve publique, qu'il n'obtint jamais, à moins qu'on ne la voie dans la nomination à l'abbaye de Saint-Lucien-les-Beauvais, que lui valut, lors de la mort de son oncle, le crédit du P. de la Chaize ? [1]

J'ai reçu, mande-t-il le 29 avril, la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire de Meaux, du 6 avril, et la copie de la lettre de Mme de Maintenon qui doit contribuer à me mettre l'esprit en repos par rapport au roi, et c'est le principal. Je vous supplie de vouloir bien témoigner à Mme de Maintenon ma reconnoissance infinie, égale assurément au service qu'elle m'a rendu, et au respect que j'ai pour elle et pour son mérite. Elle a la bonté de me faire faire par M. de Paris, des compliments et des excuses si elle ne me fait pas de réponse : vous voyez les bontés dont je suis comblé. (P. 407.)

La lettre de Mme de Maintenon était conçue en termes très aimables pour l'évêque de Meaux et son neveu :

J'ai été si occupée depuis quelques jours, Monsieur, que je ne n'ai pu répondre à votre lettre du 29, et à celle de M. votre neveu. Il est si visible, Monsieur, qu'il est innocent, et le roi en est si persuadé, qu'il ne juge point à propos d'en faire une plus grande perquisition. Mettez-le donc en repos là-dessus le plus tôt qu'il vous sera possible : car je comprends parfaitement son inquiétude ; et l'estime du roi est trop précieuse, pour n'être pas alarmé d'une calomnie qui la feroit perdre, si on y ajoutoit foi. Cependant M. votre neveu doit se confier dans la vérité qui a une force qui l'emporte sur tout, si on veut avoir un peu de patience. (P. 371.)

Partie de Versailles le 3, la lettre ne parvint à Bossuet, alors à Meaux, que le surlendemain ou même le 6 avril, car c'est à cette date qu'il écrit à son neveu :

Je viens de recevoir de la main de Mme de Maintenon la lettre dont je vous envoie la copie : elle doit vous mettre l'esprit en repos. Je ne m'éloigne pas de la précaution du côté de la *Gazette de Hollande* : nous concerterons, mon frère et moi, ce qu'il faudra faire. A mon retour, je parlerai à Mgr le Dauphin.... La lettre de Mme de Maintenon doit être

1. Voy. *Revue Bossuet*, 25 juillet 1902, p. 148 et suiv. et *Bossuet, abbé de Saint-Lucien*, Paris, Retaux, 1902, p. 109 et suiv.

vue peu à peu par des personnes confidentes, comme M. l'abbé de la Trémouille et autres que vous saurez bien discerner. (P. 374).

L'abbé de la Trémouille, frère de la princesse des Ursins, est encore nommé, nous le verrons, dans une lettre de Noailles, comme un des apologistes les plus chauds de l'abbé Bossuet. Il devait donc être sans inconvénient compté parmi les « personnes confidentes [1]. »

La phrase, déjà relevée plus haut, de la lettre de Bossuet, relative aux précautions à concerter avec son frère contre les indiscrétions de la *Gazette de Hollande*, n'est pas un des détails les moins curieux de cette correspondance. Avant de montrer quand et comment le projet

1. Toutefois, comme nous l'avons remarqué plus haut pour le prince Vaïni, et ici, sans ambiguïté aucune, l'abbé Bossuet se plaindra de l'attitude équivoque de l'abbé de la Trémouille, dès qu'il le croira trop attentif à ménager le cardinal de Bouillon. Il écrit à son oncle, dans sa lettre du 19 août : « On a répandu ici le bruit que M. de la Trémouille même et le général de la Minerve ont assuré que la France ne s'attend qu'à une prohibition du livre, et qu'elle en sera contente. Je leur ai parlé là-dessus fortement, mais quoi que je puisse dire, on en croira le ministre... M. l'abbé de la Trémouille tremble : il n'a pas voulu jusqu'à cette heure faire un pas pour nous. Le cardinal de Bouillon l'a prié sans doute de ne point agir, et actuellement il est la dupe de cette Éminence qui lui fait tirer les marrons du feu. M. de la Trémouille auroit souhaité que du côté de la cour on l'eût chargé de quelque chose ; mais il ne connoît pas le terrain : je sais qu'il s'en est plaint à M. de Torci » (P. 548-549.) Il dira encore dans le post-scriptum de l'interminable lettre du 10 décembre 1698 : « M. l'abbé de la Trémouille a enfin parlé au Pape, à peu près comme j'aurais souhaité qu'il le fît il y a un an ; mais il m'a assuré avoir bien parlé et je l'en remercierai de votre part. » (XXX, p. 141). Si l'abbé Bossuet a la rancune tenace, il a la mémoire bien courte sur les « pas » que l'abbé de la Trémouille a faits pour lui, car il oublie ce que lui écrivait le 7 avril, dans une lettre à lire plus bas, l'archevêque de Paris lui-même, après avoir reçu « une lettre d'apologie » de la conduite de l'abbé, lettre « très forte et très honnête ». M. de Noailles demandait à l'abbé Bossuet d'en savoir bon gré à M. de la Trémouille ; on voit qu'il n'y manque pas, mais à sa manière. Cette manière, après tout, le juge, et il ne se peut plaindre qu'à lui-même du mépris qu'il a inspiré à tous les lecteurs attentifs de ses lettres à son oncle.

d'insertion dans la gazette hollandaise fut exécuté par les soins des deux frères, recueillons encore quelques-uns des passages notables où il est question de ce triste et obscur incident.

Bien avant le jour où lui parvint la lettre de Mme de Maintenon, dès le 17 avril, encore que toujours préoccupé, l'abbé cite à son oncle une liste des correspondants de marque qui lui ont écrit sur son affaire personnelle [1].

J'ai reçu, dit-il, la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire de Meaux, du 24 mars (celle dans laquelle Bossuet annonce qu'il a résumé pour l'envoyer à la cour, le mémoire justificatif de son neveu [2]). Vous savez mieux ce qu'il faut faire que moi pour moi : je ne demande que justice et équité : il me semble à présent que la chose parle d'elle-même : mais j'avoue qu'elle m'a été bien sensible, et me le seroit bien encore, si on n'a pas la bonté de m'assurer que le roi et les honnêtes gens sont convaincus de la vérité. J'ai reçu des lettres de M. le cardinal de Janson, de M. le cardinal d'Estrées, de M. l'archevêque de Reims, les plus obligeantes du monde. Pour ce qui me regarde, je ne donne aucun prétexte sur quoi que ce puisse être au monde. J'ose dire que je ne change rien à la conduite que j'ai toujours tenue ici, approuvée des honnêtes gens et que je tiendrai ; mais on n'est pas à l'abri d'une calomnie aussi peu fondée : c'est au fond ma véritable consolation. (P. 390).

1. Bossuet écrivait d'ailleurs à son neveu dans une lettre du 31 mars, répondant à un message du 11 : « Vous avez des obligations infinies à MM. les cardinaux d'Estrées et de Janson : n'oubliez pas de leur faire vos remerciements, et vos compliments à la maison de Noailles sur le mariage » (celui du duc d'Ayen. Cf. plus haut, p. 55). Il y a même une lettre du 8 avril, répondant à celle du 17 mars, et dans laquelle l'abbé Bossuet nomme déjà une partie des correspondants auxquels il demandera de nouveau le 17, de vouloir bien rendre des actions de grâces : « Je vous supplie de vouloir bien faire mes compliments à toute la maison de M. de Noailles : je viens de les faire à M. l'archevêque de Paris et à M. le cardinal d'Estrées, que je vous prie de remercier. Cette Eminence m'a écrit la lettre du monde la plus obligeante pour vous et pour moi. » (P. 385.) Il reste une autre lettre du cardinal d'Estrées, du 6 octobre en réponse à un remerciement de l'abbé Bossuet, peut-être celui dont il parle.

2. V. plus haut, p. 54.

Nous n'avons pas les lettres des deux cardinaux, certainement antérieures au 31 mars. A cette date, en effet, était envoyé le billet que l'archevêque de Paris écrivit à l'abbé Bossuet pour lui mander des nouvelles de sa démarche près de Mme de Maintenon, et le jour où cette nouvelle arrivait à Rome, vers le 22 avril, le neveu, en chargeant son oncle d'en exprimer sa reconnaissance à M. de Noailles, dit avoir déjà répondu à MM. d'Estrées et de Janson :

J'ai reçu la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, du 31 mars. J'en reçus une en même temps de M. l'archevêque de Paris, à qui je vous supplie de vouloir bien témoigner à quel point je ressens les obligations que je lui ai dans cette occasion. Je l'ai déjà fait à MM. les cardinaux d'Estrées et de Janson, et le ferai par le premier ordinaire à M. l'abbé Renaudot. Pour ici il n'est pas seulement question de mon affaire, quoi qu'aient pu faire M. le cardinal de Bouillon et et les Jésuites. J'ai pris à Rome le parti de mépriser ces discours, et de prendre tout en riant, dans le temps même que je prenois la chose le plus sérieusement du côté de Paris. Je prie Dieu que cela ait réussi. Je vous supplie de ne négliger encore aucune occasion là-dessus ; car nous avons affaire à des gens malins et fins, s'il en fut jamais[1]. (P. 399.)

1. C'était bien l'opinion de l'évêque de Meaux. Il avait écrit à son neveu dès le 29 septembre 1697 : « J'attends les nouvelles de l'arrivée de M. de Chanterac : il est fort artificieux. » (P. 161.) Quelque temps après le 14 octobre suivant, encourageant son neveu à demeurer à Rome, il écrivait : « Le cardinal de Bouillon enrage de vous voir à Rome. Il faut que vous et M. Phelipeaux couvriez votre jeu, pour ne point faire dire que les François se battent. Faites bien considérer ceci à M. Phelipeaux, et considérez-le bien vous-même : *vous avez affaire de tous côtés à des gens bien fins.* » (P. 179.) Cela n'empêchera pas l'évêque d'écrire, en professant la candeur, dans ses *Remarques sur la Réponse à la relation sur le Quiétisme* (Art. III, 6, 2, n. 8. LEBEL, t. XXX, p. 57) : « Pour moi, je n'en ai pas tant, je le confesse : je ne suis pas politique : je ne connois pas les raffinemens qui font les esprits que les gens du monde veulent nommer supérieurs. Simple et innocent théologien, je crus avoir assez fait pour la vérité en liant M. de Cambrai par des articles théologiques ; mais j'ignorois que certains esprits se mettent au-dessus de tout... » Il n'en demeurera pas moins convenu que tout est franchise et rectitude du côté de Bossuet, « tortillement » et finasserie de la part de Fénelon. L'histoire, encore une fois, est moins « simple ».

Nous ignorons si l'abbé surfait ses adversaires ; nous pouvons être assurés qu'il n'exagère pas ses craintes, du côté de Paris. Le grand péril était en effet que le roi ou le dauphin ne prissent des impressions ineffaçables et ce n'était pas trop, pour le conjurer, de l'appui de tous les personnages influents. Nous avons entendu Bossuet nous rendre compte de ses entrevues avec les deux cardinaux nommés ici. L'abbé Renaudot [1], à qui Bossuet avait écrit de Germigny, le 7 avril précédent (p. 380), spécialement sur l'affaire de Cambrai, était, comme on disait alors, un « ancien ami ». Bossuet avait instamment pressé son neveu, le 31 mars 1697, de cultiver avec soin ces bonnes dispositions de l'abbé Renaudot :

Souvenez-vous, dans quelque occasion, de m'écrire quelque chose d'obligeant pour M. l'abbé Renaudot, qui dit en toute occasion mille biens de vous. (P. 77.)

Un personnage plus haut placé encore était l'archevêque de Reims dont nous avons deux lettres sur cette question. La première, éditée dans Lachat, est un simple billet de condoléances, à moins qu'on n'ait coupé dans une lettre plus complète les seuls passages relatifs au quiétisme. En l'absence de l'autographe, force nous est bien de ne donner que ce qu'on lit dans les éditions:

De Versailles, 31 mars 1698.

La calomnie qu'on a pris en gré de répandre en ce pays-ci contre vous est sûrement venue de Rome. Vous n'avez d'autre parti à prendre que de ne vous en pas fâcher, et de prier Dieu pour la conversion des hommes qui sont capables de se porter à de si grandes extrémités contre ceux qu'ils regardent comme leurs ennemis, parce qu'on ose prendre la liberté de contredire leurs sentiments, et de ne s'y pas soumettre aveuglément. (P. 363.)

1. L'abbé Bossuet le fait remercier, ainsi que Pirot, autre correspondant que nous rencontrerons encore, dans une lettre du 1er juillet suivant : « Oserais-je vous prier de bien faire mes compliments à M. Pirot et à M. l'abbé Renaudot. » (P. 474.)

La seconde lettre de Maurice Le Tellier qu'on cherche en vain — nous ignorons pourquoi, dans l'édition Lachat et dans l'édition Lebel (ceci étant sans doute la cause de cela) — est du lundi 5 mai 1698. De Foris l'a reproduite, ou mieux en a donné l'extrait qui concerne l'abbé Bossuet, au tome XIV de son édition, page 196. Mais elle a besoin d'être fortement complétée d'après l'autographe déposé à Meaux dans les cartons des écrits de Bossuet à la Bibliothèque du grand séminaire. Le complément de cette lettre a été donné en son lieu [1].

Nous ne citerons ici que la partie qui nous regarde, celle précisément qu'avaient seule choisie les premiers éditeurs, négligeant de très intéressants détails. Mais comme nous avons pu collationner sur l'original, on trouvera ici l'orthographe même de Le Tellier :

... vous debuez auoir p[rése]ntement l'esprit tout à fait en repos sur le sujet de la calomnie qu'on auoit pris en gré de respandre contre vous ; i'ay leü ce que M. vostre oncle nous a enuoyé par ou vous aurez veü que l'affront qu'on vouloit vous faire est retombé sur vos accusateurs : ie m'en resiouis de tout mon coeur auec uous.

Le même jour (5 mai), Bossuet écrivait à son neveu qui ne les reçut pas avant le courrier du 27 mai (p. 430), les lignes suivantes :

On ne parle plus de votre affaire : tout le monde vous tient pour très bien justifié, et il ne reste pas même un nuage sur ce sujet. Il faut achever. Dieu vous récompensera de tout ce que vous avez souffert pour la défense de sa cause. Vous ne devez point douter que je ne fasse dans l'occasion tout ce qui dépendra de moi. (P. 411.)

A l'ordinaire suivant, une lettre en date du 12, répondant à celle du neveu, partie de Rome le 22 avril (celle où il insistait sur « les gens fins et malins » dont il était assailli), lui confirme que tout va bien, mais sans nouvelle

1. *Le Quiétisme. Lettres d'Antoine Bossuet*, *Études*, sept. 1902, p. 190.

preuve en somme, puisqu'elle se réfère à la lettre de Mme de Maintenon que nous connaissons déjà :

La calomnie tourne en louange pour vous, et en indignation contre les auteurs : vous l'aurez vu par la lettre de Mme de Maintenon que je vous ai envoyée de Meaux. (P. 411.)

Le 19 mai, le jour même où partait pour Rome un mot encourageant de M. de Noailles que nous verrons tout à l'heure, c'était le père de l'abbé Bossuet, Antoine, qui faisait écho à la lettre de Mme de Maintenon, dont il parlait d'après son frère, exprimant l'espoir que tout irait bien du côté des projets d'avenir mis en péril :

M. de Meaux assure, écrit-il, que la lettre de Mme de Maintenon dit vrai sur les dispositions du roi. Je voudrois bien comme vous en voir la confirmation. Il faut espérer que cela viendra avec un bon succès. C'est toujours bien fait d'être sur vos gardes [1].

Cette lettre est loin d'être la dernière en date renfermant des allusions à l'affaire Césarini, que nous verrons reparaître au mois d'août 1698. Mais avant de remonter

1. Cette lettre inédite est publiée intégralement dans l'essai intitulé *Le Quiétisme* (*Études*, *ibid*, p. 196). Le 12 mai, Antoine avait écrit, apparemment à propos de cette même affaire et d'un témoignage donné à l'abbé Bossuet, ces lignes qui demeurent obscures, faute de connaître le fin mot sur le quiproquo qu'elle signale.

Paris, lundi 12 mai 1698.

J'ai reçu vos lettres du 22 avril ; prenez au pied de la lettre ce que je vous ai mandé sur votre lettre à Mme de Foix : je ne l'ai point vue, et si elle avoit été dans votre paquet au lieu de celle pour M. Pirot et que je n'eusse pas cru qu'il eût été à propos de la rendre, je vous l'aurois mandé. M. de Meaux à qui je dis quelque chose de ce que vous m'en écrirez, croyant que vous auriez mis cette lettre dans son paquet au lieu du mien, m'a dit que cette dame, dont M. Le Boisseau m'a tant vanté autrefois le mérite, avoit reçu une de vos lettres et parloit fort bien sur ce qui vous regardoit. On l'en a assuré, mais comptez que les bons suffrages sont de M. le nonce et de MM. les cardinaux. C'est à vous à voir comment cette lettre que vous avez cru m'adresser est parvenue à la dame.

en arrière pour recueillir les autres preuves de sympathie qui affluèrent vers Bossuet et son neveu, à l'occasion de ces incidents, il convient de dire un mot d'un échec des amis de Fénelon à la cour, qui tient une assez large place dans la correspondance de l'abbé Bossuet à cette époque.

Peut-être ne serait-il pas téméraire de penser que la disgrâce des sous-précepteurs, puis celle de l'évêque de Cambrai lui-même, à laquelle d'ailleurs l'abbé Bossuet fut loin d'être indifférent, passa aux yeux des partisans de Bossuet pour une espèce de revanche de ce qu'on nommerait dans un certain monde « la justice immanente des choses. » Les dates s'opposent à ce qu'on y applique l'expression de l'archevêque de Reims, écrivant dans sa lettre du 5 mai : « l'affront qu'on voulait vous faire est retombé sur vos accusateurs. » Il ne faut pas oublier toutefois l'importance de cet incident aux yeux des adversaires de Fénelon, à en juger du moins par les lettres qu'ils nous ont laissées. Cette expulsion oficielle venait à point. On en parlait depuis quelque temps et on la souhaitait fort dans le clan anticambrésien, témoin cette lettre de l'abbé Bossuet, en date du 20 mai, où on lit ce mot :

Qu'est-ce que le roi attend pour ôter à M. de Cambrai le préceptoriat ? cela produirait un grand effet, et il est temps d'agir. (P. 426.)

Aussi dès que la nouvelle est connue, l'archevêque de Paris se hâte de la mander à Rome [1] :

1. Cette exécution ardemment souhaitée ne devait pas encore satisfaire le vindicatif abbé, qui, quoi qu'on en puisse dire, excite et anime son oncle à poursuivre à outrance cette condamnation de Fénelon où il semble mettre son point d'honneur. Il écrit de Rome, le 8 juillet : « Ne fera-t-on rien à la cour contre le P. Valois ? Il est plus méchant que les quatre autres qu'on a renvoyés. Le P. de la Chaise et le P. Dez mériteroient bien qu'on ne les oubliât pas : ils veulent à présent tout le mal possible au roi, à Mme de Maintenon, à M. de Paris, à vous à et tout ce qui leur appartient. » (p. 490). Sur la dénonciation du P. de

Le roi vient de faire une chose qui prouvera clairement que son zèle ne s'est pas ralenti... Il ôta hier au soir aux princes les abbés de Langeron et de Beaumont, et les sieurs Dupuy et Leschelles, gentilshommes de la manche. Je me presse de vous le mander, parce que le cardinal de Bouillon, à qui on pourra bien l'écrire dès ce courrier, ne se pressera pas de le dire ; et il est bon qu'on le sache au plus tôt dans votre cour : ce sera un bon argument pour de certaines gens. (P. 435.)

Cette lettre était écrite le 3 juin, le jour même où l'abbé recevait l'encouragement définitif envoyé par son oncle le 12 mai pour l'assurer que la calomnie était retombée sur ses auteurs.

Le 19 mai, le même Noailles avait écrit :

Je ne vous dis plus rien sur votre affaire : on n'en parle plus, et on paroît tout à fait revenu des premières impressions : ainsi vous pouvez être en repos. (P. 421.)

La nouvelle de l'incident significatif du 2 juin, dont il se hâte de lui faire part, le devait mettre en joie [1] en lui

Valois, comme quiétiste, voy. le *Mémoire* du P. Latenai, assistant du général des carmes, à Rome, en date du 31 mars 1698. (P. 366.) L'abbé Bossuet l'avait envoyé dans sa lettre du 1er avril en disant clairement : « Je vous envoie trois mémoires : l'un regarde le P. de Valois : vous voyez les conséquences et les liaisons, et ce qui fait agir les Jésuites et le P. la Chaise... (P. 370) ». Bossuet, le 20 avril, répondant à cette lettre du 1er, dit, à propos du Mémoire, et sans avoir deviné le nom du confesseur incriminé : « Je ne sais quel est cet homme devenu confesseur d'un grand prince par les intrigues de M. de Cambrai. Si on connoissoit le prince, on devineroit le directeur. » (P. 394). Aussi, à la réception de cette lettre, le 13 mai, l'abbé répond : « C'est le père de Valois que l'on a voulu marquer par le directeur mis auprès d'un grand prince : il me semble que c'est lui que M. de Cambrai a mis auprès de M. le duc de Bourgogne. » (P. 421.) « Que fera-t-on à la cour du P. Valois », demandera-t-il encore dans une lettre du 7 octobre (XXX, p. 35) Tant il est vrai que l'abbé Bossuet ne lâche pas aisément sa proie et qu'il est persuadé de la nécessité de multiplier les arguments de nature à montrer la « résolution du roi » : « Je ne m'oublie pas écrit-il encore, pour faire comprendre ici, qu'il faut frapper fort. » (P 34.)

1. L'empressement de l'archevêque de Paris à exploiter la nouvelle nous est attesté par ce mot de l'abbé de Chanterac à l'abbé de Lange-

fournissant cet « argument » décisif qu'il avait appelé de ses vœux. L'argument était détestable, il le faut bien avouer, mais l'abbé n'est pas seul à en user, et en cela comme en beaucoup d'autres mesures de cette attristante campagne, éclate l'unanimité de conduite entre le neveu et l'oncle. Bossuet écrit triomphalement le 16 juin :

Le bruit est ici public qu'on a rayé les appointements de M. de Cambrai, comme on a fait bien certainement ceux des subalternes qui ont été renvoyés. Si cela n'est pas encore fait, on peut compter que cela sera, et que M. de Cambrai ne verra jamais la cour. La cabale est humiliée jusqu'à la désolation, depuis l'expulsion des quatre hommes remerciés et les Jésuites qui disoient hautement que c'étoit leur affaire, n'osent plus dire mot. (P. 446.)

L'unanimité est touchante aussi entre Bossuet et M. de Noailles qui écrit à l'abbé, le même jour :

La disgrâce des quatre hommes que le roi a ôtés de la maison de Messeigneurs les princes ses petits enfants, fera bien voir que le zèle de Sa Majesté ne s'est point ralenti, et qu'elle craint toujours autant que jamais que la mauvaise doctrine ne se répande. Je m'attends bien que vous ferez valoir cet événement le plus que vous pourrez. (P. 448.) [1]

ron : « J'ai reçu, Monsieur, votre lettre du 10 juin, où vous me confirmez la nouvelle de la disgrâce de M. de Cambrai et de ses amis. On avoit eu soin de la mander ici par un courrier extraordinaire, et l'agent de M. de Paris la répandoit avec autant d'empressement pour le moins que l'abbé Bossuet. » (*Correspondance*, t. IX, p. 223). Nous verrons du reste quels sont au vrai les agents responsables de cette mesure.

1. Sans faire une monographie de cet incident, qui le mériterait peut-être, il importe de relever les réponses de l'abbé Bossuet. Il écrit le 24 juin à son oncle : « J'ai su par M. l'archevêque de Paris le changement arrivé dans la maison des princes ; et par les lettres du 9, venues par un courrier extraordinaire, qui a apporté le paquet de M. le cardinal de Bouillon, la pension ôtée à M. de Cambrai et sa place de précepteur remplie par M. l'abbé Fleury. Vous savez ce que je vous mandois sur tout cela par mes précédentes. Le roi est sage, et d'une modération qui m'a fait tout comprendre : mais il n'y avoit plus moyen de soutenir le parti qu'on sembloit avoir pris d'attendre ce qui viendroit de cette cour-ci, après les expériences qu'on voit. » (P. 454.)

L'abbé Bossuet y sera puissamment encouragé lorsque lui parviendra la lettre de son oncle, en date du 23 juin :

Le principal est qu'on connoisse deux choses : l'une que le roi est implacable sur M. de Cambrai ; ce qu'il a fait dans la maison des

« Vous aurez vu par ma dernière lettre, écrit-il le 1er juillet, au courrier suivant, que M. de Paris m'avoit informé de la résolution du roi touchant les gens attachés à M. de Cambrai qui étoient auprès des petits princes. Vous croyez bien qu'après cela il n'y a plus personne qui doute des intentions du roi... » (P. 471). — On voit que les « intentions du roi » doivent dans la pensée de l'abbé Bossuet, dicter la sentence de Rome. Aussi, comme dans une lettre du 24 mai à M. de Noailles, que nous n'avons plus, l'abbé lui faisait part des interprétations fâcheuses que l'on donnait à cette mesure, l'archevêque lui écrit, le 14 juillet : « Quel mauvais air peut-on donner au changement que le roi a fait dans la maison des princes ? Il est de sa sagesse de ne laisser personne auprès d'eux qui soit suspect, ni pour la doctrine, ni pour les mœurs. » (P. 497.) Le « mauvais air » qu'on pouvait donner était peut-être ce que Phelipeaux dénonce avec indignation dans une lettre du 1er juillet : « Les jésuites blâment fort l'action du roi : ils disent qu'on a prévenu le jugement, que cette démarche est visiblement une persécution, que le roi s'est laissé conduire par les jansénistes. *Et quid non* ? » Le correspondant de Bossuet veut-il dire par là que le roi eût pu faire pis que de prendre ces conseillers ? Sous la plume de Phelipeaux, rien n'empêcherait de prendre en ce sens de *pourquoi pas* ? le *quid non* de la lettre ; on peut pourtant y voir vraisemblablement le sens de : *que ne disent-ils pas* ? puisqu'il ajoute : « Car l'audace des jésuites va croissant de jour en jour, quoique ce soit une énigme pour tous les gens sensés. » (P. 470.) Dans sa lettre du 14 juillet, Bossuet rectifie la nouvelle que semble accuser la lettre de son neveu, du 24 juin, du préceptorat donné à l'abbé Fleury : « Il n'est pas vrai, écrit-il, que M. de Fleury soit précepteur en titre : il fait la charger de sous-précepteur auprès de Monseigneur de Bourgogne. Il y a apparence que ce prince étant marié et bientôt tiré du gouvernement, on ne lui nommera point de précepteur. Quoi qu'il en soit, le roi a bien déclaré que M. de Cambrai ne reviendroit jamais. » (P. 499). Ainsi la disgrâce irrévocable et consommée de Fénelon est l'argument important, de nature, aux yeux de Bossuet, à entraîner la condamnation. Quant aux interprétations fâcheuses que les amis de Fénelon donnaient à cette mesure, Bossuet en écrit sa pensée à M. de Noailles dans une lettre du 19 juillet : « Le tour de persécution qu'on donne à l'exil des quatre exclus de la maison des princes, est le plus malin qu'on y pouvoit donner ; mais après tout, il est bien foible. » (P. 505.) — La lettre

princes en est la preuve. Assurez-vous qu'il n'y a point de retour ; ce que nous imprimons ici aux yeux de la cour en est une confirmation [1]. Quoi qu'il arrive, et quand même on molliroit à Rome, ce qui ne paroît pas être possible, on en n'en agira pas ici moins fortement... (P. 449).

Nous aurons occasion de revenir sur cette disposition constante à se passer de Rome, si Rome ne suit pas le programme tracé. La seconde chose à inculquer s'y rapportait d'ailleurs, c'était « le parfait concert des évêques avec le roi. »

Fénelon, dès le 18 octobre 1697, dans la lettre qui explique pourquoi il a publié son *Instruction pastorale*, s'était plaint déjà de ces procédés :

J'apprends qu'il n'y a aucun ressort qu'on ne remue à Rome pour m'y faire passer pour un hérésiarque abominable, qui cache son venin, et qui manque autant de probité que de doctrine saine. On y fait encore plus valoir la haute faveur de mes parties *et l'indignation du roi contre moi* que les raisons de théologie[2].

Ces protestations, on le voit, devaient rester inutiles et le servir bien peu, même au regard de la postérité. Ne demeure-t-il pas constant, aux yeux du grand nombre qui juge sur des sentences toutes faites, que Fénelon est l'homme des plaintes perfides, des insinuations cauteleuses, des dénonciations sans fondement ?

On s'est élevé avec indignation contre une phrase, qui

de Bossuet à son neveu, du 8 juin, sur le même sujet (p. 439) est à lire aussi. « Le parti, écrit-il, est grand par cabale ; mais il n'est pourtant composé que de femmes et de courtisans, pour qui les exils de l'abbé de Beaumont et des autres sont des coups de foudre. » (P. 440). Le 10 juin, le neveu, qui n'avait pas encore la nouvelle de la place enlevée à Fénelon, écrivait : « On ne comprend pas qu'il reste précepteur ; on en est scandalisé. » Les efforts de Bossuet avaient ôté ce « scandale. »

1. C'était la *Relation sur le Quiétisme*, dont il dit dans la même lettre : « S'il plaît à Dieu de donner sa bénédiction à ma Relation, elle achèvera de confondre M. de Cambrai. » (P. 450).

2. *Correspondance*, t. VIII, p. 94.

d'ailleurs n'est pas de Fénelon, mais de l'abbé de Chanterac, écrite de Rome, le 26 novembre 1697, à propos de la nomination récente de Bossuet à la charge de premier aumônier de la duchesse de Bourgogne ; il écrit à l'abbé de Langeron ou de Beaumont :

Je laisse tranquillement goûter à M. de Meaux les douceurs de son nouvel emploi. On pense là-dessus en ce pays ce qu'on vous mande qu'on en pense dans le reste du monde, et l'on dit que, puisqu'il désiroit si ardemment cette charge, il étoit tout naturel qu'il cherchât les moyens d'éloigner tout ce qui pouvoit lui être un empêchement à l'acquérir. [1]

Sans doute cette malveillante appréciation est fâcheuse et mesquine. Il est indigne de Bossuet d'avoir jamais songé à écarter un rival et nous pouvons être sûrs de la sincérité de ses convictions en une affaire où il croyait « la religion en péril ». Encore ne faut-il pas repousser cette calomnie par de mauvais arguments. C'est manquer le but que trop prouver et prétendre que Bossuet n'avait jamais songé à cette place. Nous avons une preuve du contraire dans une confidence à son ami l'évêque de Mirepoix. Il lui écrivait, le 4 septembre 1696 :

Vous aurez su la nomination des Dames et de quelques autres pour la future duchesse de Bourgogne : on n'a point parlé des charges d'Église. Je vous avouerai sans hésiter que j'ai fait ma demande : elle a été aussi bien reçue qu'il se pouvoit, et les apparences sont bonnes de tous côtés. Dieu sait ce qu'il veut ; et pour moi je suis bien près de l'indifférence. (P. 26.)

Il y a loin de cet aveu à la désobligeance insinuation que nous déplorons. Encore ne faut-il pas traiter l'histoire des hommes indépendamment des petits faits que révèle leur correspondance. Ainsi, dans une autre lettre au même confident, bien postérieure à celle-ci et contemporaine des exécutions faites à la cour, une

1. *Correspondance*, t. VIII, p. 190.

certaine phrase est à remarquer et semble indiquer des visées de Bossuet sur cette place de précepteur, qui, enlevée à Fénelon, ne devait, l'éducation du prince prenant fin, n'être donnée à personne. Ce n'est point d'ailleurs pour lui-même, on le conçoit, que Bossuet y songe, mais pour le neveu de son intime ami M. de la Broue, l'évêque de Mirepoix. Ce neveu, l'abbé Catelan, occupait déjà un poste subalterne près des princes, et Bossuet l'avait déjà fait maintenir, lors du départ de Fénelon pour Cambrai [1]. Non content de le

1. Répondant à une lettre du 23 août 1697, dans laquelle sans doute l'évêque de Mirepoix exprimait ses alarmes sur le sort de son neveu, à la nouvelle du départ de Fénelon, se retirant par ordre à Cambrai, Bossuet répond le 3 septembre suivant : « Je ne puis vous rien dire de nouveau, n'ayant encore rien appris du côté de Rome depuis l'exécution des choses dont vous avez su le projet. M. de Cambrai est chez lui, et il passe pour constant que c'est par ordre du roi. Je ne sais ce qui arrivera de changement du côté de la maison des princes. Il n'a pas tenu à mon témoignage que l'état de M. l'abbé de Catelan ne fût assuré, et en effet, je ne vois aucune raison d'y craindre aucun changement. » (P. 148). Le 21 septembre, il ajoute : « On a parlé de divers mouvements à la cour. Je puis vous assurer que je tiens pour vous. Je ne vois rien à craindre pour M. l'abbé de Catelan qui se conduit bien. » (P. 153.) A cette époque, on en est encore aux craintes ; viendra le temps où le neveu étant maintenu après l'exclusion des quatre suspects, on songera à un avancement, et on se prendra à espérer le titre de précepteur.

La *Relation sur le Quiétisme* de Phelipeaux insinue d'ailleurs un détail curieux sur les « aptitudes » de l'évêque de Mirepoix pour la place de précepteur, aptitudes qui, à l'en croire, portèrent Fénelon et Langeron à écarter ce rival dangereux, en circonvenant Bossuet. Naturellement, pour Phelipeaux — et Bossuet, malgré ses louanges sur cet ouvrage, n'a pu s'empêcher de faire ses réserves à ce sujet (Ledieu, *Journal*, t. I, p. 227), — Fénelon et Langeron sont deux ambitieux qui se sont servis du crédit de Bossuet et l'ont flatté bassement pour se pousser, au détriment de M. de la Broue. L'exactitude historique du libelle de Phelipeaux est souvent en défaut lorsque la passion l'entraîne ; il n'en est pas moins intéressant de constater les prétentions à la place remplie par Fénelon, avouées au sujet de l'évêque de Mirepoix. « M. Pierre de la Broue, évêque de Mirepoix, ami et créature de M. de Meaux, étoit en état de penser au Préceptoriat. Ce Prélat avoit preché

faire épargner encore, au moment des nouvelles exécutions qui chassaient de la cour quatre sous-précepteurs, Bossuet songeait à le pousser au poste principal.

Il écrit, le 15 juin 1698, à M. de la Broue :

Cela (les réponses de Bossuet et de M. de Paris) joint avec ce qui s'est passé à Versailles sur l'abbé de Beaumont, etc., a désolé le parti. Nous avons tous répondu de M. l'abbé Catelan : on a aussi sauvé M. de Fleury [1]. Je ne sais encore ce qu'on fera sur la place principale : vous savez les vues que j'ai eues, les pas que j'ai faits ; je persiste, et rien ne me pourroit faire plus de plaisir. (P. 443.)

Cette nomination espérée n'eut pas lieu, et, le 18 juillet, Bossuet écrivait à son ami :

Il n'y a rien de nouveau. M. l'abbé de Catelan est fort estimé ; et il doit imputer à sa modestie de ce qu'on ne lui a pas fait faire une fonction de précepteur. Il n'y a point apparence qu'on change rien à présent, ni même qu'on donne la place de M. de Cambrai, le prince étant si proche de sortir d'entre les mains des gouverneurs et des précepteurs. Mon témoignage au reste n'a pas manqué à M. l'abbé de Catelan, et ne lui manquera jamais. (P. 504.)

avec reputation, il étoit bon théologien, et avoit du goût pour les belles lettres ; il étoit d'un naturel doux et modeste, et d'ailleurs il avoit contracté en Languedoc une étroite liaison avec le marquis de Vardes, qui par sa vertu et son mérite personnel pouvoit devenir Gouverneur. Rien ne devoit donner aux Abbés tant d'ombrage, aussi firent-ils ce qu'ils purent pour l'éloigner, et ils obsedoient tellement M. de Meaux que M. de Mirepoix avoit peine de trouver aucun tems de lui parler en particulier » (I Partie, p. 34). Plus loin, racontant les nominations royales, Phelipeaux ajoute : « Quelques jours après, l'abbé de Langeron fut nommé lecteur de M. le duc de Bourgogne, et pour consoler M. de Mirepoix, on fit nommer l'abbé de Catalan (*sic*), son neveu, lecteur de M. le duc de Berry » (*Ibid.*, p. 36). Qui ne devine l'influence cachée sous ce pronom impersonnel : *on fit nommer*, et combien la consolation de Pierre de la Broue eût été complétée si son neveu avait pu recueillir les épaves de la fortune de l'abbé de Langeron.

1. Le 30 du même mois, Bossuet écrit à son neveu : « Je fus hier à Versailles, où je donnai ma *Relation* dans la cour des princes : on y frémit plus qu'ailleurs contre M. de Cambrai. L'abbé de Fleury n'a été conservé que parce que j'en ai répondu... » (P. 466). Si l'on frémissait contre Fénelon à la cour des princes, c'est que la peur est féroce.

C'eût été, pour ainsi parler, double triomphe de faire donner au neveu de l'évêque de Mirepoix, ami plus sûr que Fleury [1], la place ôtée à Fénelon, ou tout au moins de le faire bénéficier de la retraite des protégés de Beauvillier.

Il importe d'ailleurs assez peu que les partisans de l'abbé Bossuet aient regardé la disgrâce de l'abbé de Langeron comme une sorte de punition pour avoir été jadis destinataire de la lettre de M. de Chanterac relatant les aventures du neveu de l'évêque de Meaux. Ce qui suffit ici, c'est de noter que l'ardeur de Bossuet à tirer argument de cette disgrâce des précepteurs, pour presser à Rome la condamnation des *Maximes* [2], accuse un état d'esprit à part. Cette préoccupation rend donc bien moins solide le préjugé que l'on pourrait tirer en

1. On sait que Fleury, ami commun de Bossuet et de Fénelon, avouait que les procédés de Bossuet avaient dépassé la mesure : « Pourquoi, déclarait-il, nous révélant un détail qui confirme les lettres de la princesse palatine sur cette affaire, avoir dit hautement à Marly que M. de Cambrai étoit autant hérétique que Luther ? » *Correspondance littéraire et anecdotique entre M. de Saint-Fonds et le président Dugas* (1711-1730) publiée et annotée par William Poidebard, Lyon, 1900, in-4, p. xii.

2. Phelipeaux écrit, le 24 juin 1698 : « On ne pouvoit nous envoyer de meilleures pièces et plus persuasives que la nouvelle disgrâce des parents et des amis de M. de Cambray, et que celle qu'on reçut hier par un courrier extraordinaire que le roi lui avoit ôté la charge et la pension de précepteur. Cela seul pourra convaincre cette cour que le mal est grand et réel ; et ses partisans n'oseront plus publier l'indifférence du roi pour la condamnation ou justification du livre. » (P. 452.) Peu de temps auparavant, à propos de pièces également décisives, il avait mandé à Bossuet : « On lut dans la congrégation la *Déclaration du P. Lacombe*, et la *Lettre* de M. de Cambrai (à madame de Maintenon). Ces deux pièces feront plus d'impression que vingt démonstrations théologiques ou mathématiques. » (P. 429). Ce sont les mêmes hommes qui, dès que la discussion portait sur les écrits explicatifs de Fénelon, disaient avec humeur : « Il s'agit de son livre des *Maximes*, et non d'autre chose. » On se demande en quoi la déclaration de Lacombe ou la lettre à Mme de Maintenon regardent la valeur doctrinal des *Maximes*.

faveur de son neveu, de sa ferme croyance en l'innocence parfaite de celui-ci. La passion qui lui faisait écrire un jour, en envoyant « une lettre pour un cordelier opposé au P. Diaz » : « il se faut aider de tout » (12 mai 1698, p. 413), et lui dictait des moyens d'arracher la condamnation en conformité avec cette maxime, pouvait aussi l'aveugler sur les vrais mérites d'un neveu aussi ardent à le seconder.

Pour décider la question de la non-culpabilité de l'abbé, nous ne nous en rapporterons donc pas aux assurances que dut aisément concevoir son oncle ni même aux diverses lettres de condoléances reçues par le neveu à cette occasion. Du moins les faut-il lire, ne fût-ce que pour connaître les chauds amis de l'accusé.

EUGÈNE GRISELLE.

Paris.

CHRONIQUE D'HISTOIRE

ECCLÉSIASTIQUE

Quelques historiens et géographes, sous la direction de M. Lavisse, ont entrepris de clore le dix-neuvième siècle et d'ouvrir le vingtième par la publication d'une grande *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la Révolution*, qui paraît depuis le mois d'octobre 1900 à la librairie Hachette, à raison de deux fascicules par mois (prix 1 fr. 50 le fascicule), et qui formera huit tomes de 800 pages (prix du tome 12 fr.). Je ne sais pour quelle raison l'on a cru devoir reprendre aux Allemands la division des tomes en deux volumes. Chacun de ces volumes ayant sa pagination propre et sa table des matières, il serait plus simple de dire que l'ouvrage aura seize volumes de 400 pages. Sauf cette complication agaçante pour le maniement du livre, et qui n'est pas sans importance réelle, l'exécution de l'ouvrage est digne de la réputation de la maison Hachette : les volumes sont imprimés sur beau papier, format petit in-4°, et les éditeurs ont repris l'ancien usage si commode des manchettes qui renseignent tout de suite le lecteur sur le contenu d'un paragraphe; la netteté des caractères, la clarté des titres, répondent bien à l'heureuse disposition de l'ensemble et à la volonté des éditeurs de contribuer pour leur part à élever un monument à la gloire de la France et à la science française.

Les collaborateurs de M. Lavisse sont MM. Bayet, Bloch, Carré, Coville, Kleinclausz, Langlois, Lemonnier, Luchaire, Mariéjol, Petit-Dutaillis, Rebelliau, Sagnac, Vidal-Lablache. Ils entreprennent non pas de discuter subtilement les points obscurs et encore débattus de notre histoire nationale, mais de coordonner en un grand ouvrage d'exposition les faits acquis grâce à l'immense travail historique qui s'est poursuivi depuis les dernières publications de Michelet et de Henri Martin dans une multitude de revues et de monographies. Les lecteurs seront heureux qu'on leur offre enfin une synthèse des ouvrages d'érudition au milieu desquels ils se plaignent d'être submergés. Les auteurs ont donc pourvu les débuts de chapitres d'une bibliographie choisie, substantielle, point trop longue ni trop hérissée, et ils ont dégagé le texte de toute espèce de notes et de renvois.

Il nous est parvenu jusqu'à présent six volumes ou demi-tomes sur les seize que comprendra toute l'Histoire de France. La seconde partie du tome premier ou deuxième volume renferme le récit tracé par

M. Bloch des origines de la Gaule et de l'histoire de la Gaule dans la période de l'indépendance et sous la domination romaine. Onze pages consacrées aux sociétés primitives des âges de la pierre taillée, de la pierre polie et des métaux, vingt pages sur les premiers peuples historiques de notre sol : Ibères et Ligures, Phéniciens, Celtes et Germains, c'est bien peu d'espace pour le problème des origines; mais M. Bloch s'en est tenu avec raison à l'exposé clair, lucide, des données les plus certaines sur une époque très obscure, La civilisation, la religion de la Gaule indépendante, le fonctionnement du gouvernement central et local dans les deux premiers siècles de la domination romaine sont traités avec plus d'étendue, de même que l'histoire et le gouvernement de la Gaule aux IIIe et IVe siècles jusqu'à Théodose (395). Un livre entier, à la fin du volume, expose l'organisation politique, la vie intellectuelle, l'organisation sociale de la Gaule dans cette période gallo-romaine. L'établissement du christianisme n'est point raconté dans ce volume, bien qu'il y eût sa place chronologiquement ; le récit en est renvoyé au volume suivant avec l'histoire de la Gaule mérovingienne et carolingienne ; l'histoire religieuse tirera néanmoins parti de ce volume qui trace le tableau de la société civile et politique où le christianisme est appelé à se faire une place prépondérante.

Le quatrième volume ou seconde partie du tome II est dû à M. Luchaire, que ses précédents travaux sur Louis VI et Louis VII et sur les institutions capétiennes désignaient pour raconter l'histoire des premiers Capétiens (987-1137), et la Renaissance française à la fin du XIe siècle et au commencement du XIIe. L'auteur a la préoccupation évidente de mettre en lumière les forces sociales différentes de la royauté et quelquefois plus importantes qu'elle, qui agissent sur les destinées de la France. A ce titre, il est bon de signaler les importants chapitres sur les Grandes seigneuries et les Dynasties provinciales (p. 39 et 283); à ce titre aussi plusieurs chapitres sur l'Eglise (p. 107 à 143), sur la Réforme épiscopale, sur la Réforme des chapitres et des monastères (p. 203), sur l'opposition religieuse et philosophique du temps d'Abélard (p. 358) retiendront l'attention. En des exposés si rapides, embrassant une incroyable variété d'événements, il est difficile de ne point fausser involontairement la physionomie des faits par le relief donné à certains détails et la suppression de quelques autres. Le choix des détails est œuvre d'autant plus délicate que le raccourci de l'exposition est plus accusé. Dans le beau chapitre sur la querelle des Investitures en France, M. Luchaire cite le mot d'Ive de Chartres, que « la forme de l'investiture est chose indifférente en soi, parce que les rois, en la donnant, ne s'imaginent pas qu'ils confèrent un avantage spirituel » (p. 219) ; mais il est bon de savoir que cet évêque, représentant, si heureusement choisi, du parti modéré ou tiers-parti français, en est cependant venu à combattre les investitures : « J'estime schismatique, a-t-il écrit plus tard, l'opinion de ceux qui veulent défendre les investitures laïques. » Dans le chapitre sur la Paix de

Dieu, M. Luchaire a supprimé le renvoi bibliographique à l'ouvrage déjà ancien de Semichon, *La Trêve de Dieu*, qui garde pourtant de la valeur, même après Huberti, *Gottesfrieden und Landfrieden*, lequel est seul mentionné. Si l'on veut chercher les origines de la paix de Dieu jusque dans les conciles de Narbonne et d'Anse (990 et 991), l'on pourrait aussi bien remonter jusqu'aux conciles du xe siècle tenus dans la province de Reims. Au contraire le concile du Puy, ou plutôt l'assemblée mi-laïque, mi-ecclésiastique où l'on adopta la *Charta de Treuga et Pace*, mériterait d'être mis plus en évidence pour la nouveauté de ses mesures et le retentissement de son influence (p. 133).

Le volume suivant, également composé par M. Luchaire, sur Louis VII, Philippe-Auguste et Louis VIII, renferme un solide et bel exposé des progrés de l'autorité royale et surtout de l'œuvre politique de Philippe-Auguste. La part de l'histoire religieuse est un peu moindre qu'à l'époque où la royauté capétienne laissait à d'autres le devant de la scène politique. Les traits de la grande politique ecclésiastique sont cette fois étroitement associés au récit des évènements politiques, comme la lutte contre les Plantagenêts, les croisades, les démêlés de Philippe-Auguste avec les rois d'Angleterre et avec Innocent III. Cependant deux chapitres sur l'Église séculière et l'Église monastique occupent une place considérable dans le dernier livre sur la société française au XIIe et au commencement du XIIIe siècle. On y trouve la même sobriété, la même recherche de précision, le même goût du détail pittoresque dans la peinture des évêques mondains comme Mathieu de Toul ou des évêques modèles tels que Maurice de Sully, évêque de Paris après Pierre Lombard. M. Luchaire ne s'y interdit pas l'épigramme : « Dominique, dit-il, continuait son apostolat, en s'attachant surtout à convertir les femmes, selon l'habitude et la tradition de l'Église » (p. 233) ; mais le ton général décèle un désir vrai d'impartialité. En deux pages excellentes (361-363), l'auteur caractérise les ordres mendiants et donne les raisons de leur diffusion, et de leur popularité. La bibliographie prêterait à de longues discussions. Même en tenant compte du dessein de brièveté, on peut s'étonner de certaines omissions. A côté de l'historien français de saint François d'Assise, M. Paul Sabatier, M. Le Monnier mériterait d'avoir sa place pour ses bons volumes consacrés au *Poverello*.

Le volume suivant, le sixième de la série, ou seconde partie du tome III, est écrit par M. Ch.-V. Langlois et roule sur *saint Louis, Philippe le Bel et les derniers Capétiens directs* (*1226-1328*). La portrait moral de Louis IX, pour lequel de précieux documents ont été conservés dans une *Vie de monseigneur saint Loys* par Guillaume de Saint-Pathus, confesseur de la reine Marguerite, est retracé avec complaisance, non seulement pour donner une image un peu nette d'un personnage représentatif du moyen âge français, mais pour peindre du même coup les personnages secondaires de la cour, l'entourage du roi, les mœurs du temps et les rapports de souverain à peuple et à seigneurs.

L'histoire de l'Inquisition en France est racontée principalement à l'aide du grand ouvrage de Lea, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir à propos de la traduction française qu'en publie M. Salomon Reinach. Le différend de Philippe-le-Bel et de Boniface VIII est raconté de façon sereine ; l'auteur a pu s'aider de l'ouvrage que M. Digard doit prochainement publier sur Philippe le Bel et le Saint-Siège.

Des procès de nature très diverse, — Templiers, Bernard Délicieux, Guichard de Troyes, sans compter les causes criminelles d'Euguerran de Marigni et des brus de Philippe le Bel, — des histoires de poisons et d'envoûtements ont troublé tout le commencement du XIVe siècle, et M. Langlois leur a donné une place dans son récit ; il croit au fond à l'innocence des Templiers pris en masse et met en lumière très vive les irrégularités des procédures dirigées contre eux. Page 206, c'est sans doute par erreur que le 6 juillet 1304 est indiqué comme date de la mort de Benoît XI. M. Grandjean, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1894, p. 241-244, a montré qu'elle devait être placée au 7 juillet, et c'est celle que M. Langlois donne précédemment à la page 169.

Dans les deux volumes formant le tome IV, M. A. Coville étudie *Les Premiers Valois et la guerre de cent ans* (*1328-1422*), et M. Ch. Petit-Dutaillis, *Charles VII, Louis XI et les premières années de Charles VIII* (*1422-1492*). La matière du dernier volume n'est pas complètement traitée dans les sept fascicules parus à la date d'avril 1902, et il semble difficile de faire tenir en un seul fascicule tout le règne si important de Louis XI. Les éditeurs feront-ils un fascicule exceptionnellement fort pour achever le volume conformément au titre ou remanieront-ils le titre (au fascicule 5 du t. IV) pour le mettre en harmonie avec le contenu du volume ?

L'histoire religieuse est surtout intéressée dans le tome IV par la participation de la France au grand schisme et par l'origine des libertés gallicanes. Dans le résumé que présente M. Coville des débuts du grand schisme, il semble marquer davantage que ne fait M. Noël Valois la responsabilité de Charles V. C'est à l'issue du schisme, dans la période tourmentée du concile de Constance, qu'avant de se remettre sous le joug de Rome les représentants de l'Église et le roi songent à prendre leurs précautions contre le retour d'influence et de mesures fiscales de la cour romaine. Il est hors de doute que nombre de prélats et d'abbés français étaient inspirés par un vrai désir de réformes utiles quand ils cherchaient à limiter le pouvoir pontifical en France ; mais l'on ne parvint point à s'entendre sur une organisation qui eût équilibré et pondéré les pouvoirs. Le Saint-Siège manqua de l'homme énergique et désintéressé, capable d'apporter à temps et de plein gré la réserve convenable dans l'exercice du redoutable pouvoir discrétionnaire que le moyen âge avait consacré dans la main du pape ; au concile de Bâle, les violents l'emportèrent

contre le pape, sans se rendre compte que le pape est un point d'appui nécessaire au dehors pour empêcher une église nationale d'être asservie ou exploitée par les détenteurs du pouvoir civil. Quant au gouvernement du roi, il se dirige non par des principes théoriques et par une vue très haute des choses, mais par des considérations d'opportunité et de circonstance qui tantôt lui font prêter la main à la constitution d'une église indépendante, tantôt l'inclinent à entrer en arrangement avec le pape et à se partager avec lui les revenus des églises. Le seul principe qui le mène, instinctif et brutal, est celui de son intérêt et de l'accroissement continu de son autorité.

Les exposés très courts consacrés à ces difficiles questions sont à la fois lucides et exacts. L'on pourrait parfois souhaiter moins de raideur dans les coups de pinceaux rapides qui tiennent lieu de portraits caractéristiques. C'est se montrer injuste, moins par ce que l'on dit que par ce que l'on ne dit pas, que de présenter un pontife tel Pie II en ces termes brefs : « Pie II, jadis poète d'humeur légère, célèbre par ses palinodies. » Æneas Sylvius, devenu pape, mérite mieux que ce jugement dédaigneux, qui méconnaît le droit des hommes de se laisser instruire par la vie et par les événements, d'apprendre et d'oublier, sous la seule réserve d'une absolue sincérité dans leurs convictions successives.

Tels que nous les avons, les six premiers volumes ou demi-tomes de l'*Histoire de France* sont très dignes d'estime et font bien augurer de l'entreprise dirigée par M. Ernest Lavisse. Si l'histoire de l'Église de France n'y est point retracée pour elle-même, ses rapports avec l'histoire générale de notre pays sont présentés jusqu'ici avec esprit de justice et avec mesure.

Un ouvrage de grande importance pour l'étude de nos origines nationales et chrétiennes nous est offert par M. Godefroid Kurth dans la deuxième édition refondue de son *Clovis*, 2e édition. 2 vol. in-8, 354 et 328 p. ; Paris, Retaux, 1901 (Prix : 8 fr.). Il est écrit dans un style qui offre un singulier mélange de la précision que l'usage familier de la critique tend à faire prévaloir et du tour oratoire, un peu solennel par endroits, qui distingue les études historiques publiées autrefois par Ozanam. L'auteur ayant écrit jadis une importante histoire poétique des Mérovingiens avait qualité, plus que tout autre, pour faire le départ entre la légende qui avait envahi si complètement l'histoire des origines de la France et les renseignements historiques sur lesquels on peut faire fond pour retracer le règne du fondateur de la monarchie franque. La critique a réduit à néant quelques-unes des pièces les plus importantes qui servaient autrefois à écrire l'histoire (Cf. *Revue*, 1896, p. 373, 377 et suiv., le compte rendu des œuvres de Julien Havet.) L'historien qui ne se contente pas d'un travail négatif, qui entreprend, comme M. Kurth, de présenter une « histoire de Clovis à l'usage du public » a le droit de suivre les intuitions de son esprit, à la condition de bien marquer où la construction imaginative

commence de suppléer à l'insuffisance des documents. M. Kurth s'est très bien acquitté de la tâche ingrate qu'il s'était imposée et à laquelle l'avaient admirablement préparé vingt années de labeur et d'études, C'est plaisir à le suivre dans le récit de l'invasion et de l'établissement de l'ancienne monarchie franque sous Clodion, Mérovée, Childéric. Le règne de Clovis à son tour comprend une suite de campagnes entre Seine et Loire, en Alémanie, en Burgondie, en Aquitaine, en Provence. La stratégie déployée dans les campagnes militaires et le travail diplomatique sont bien exposés de manière à s'éclairer mutuellement, autant que le permettent les récits des vieux chroniqueurs. Le mariage de Clovis, son baptême et sa conversion, le tableau de l'état de l'Eglise, tel qu'il ressort de l'important concile d'Orléans de 511, reposent l'esprit au milieu de tout ce tapage d'armes. L'Institut de France a récompensé le beau travail de M. Kurth en lui décernant le premier prix d'Antiquités nationales.

L'auteur fait remarquer qu'il écrit pour le grand public, non « pour un cénacle d'érudits », et qu'il ne peut donc s'attarder à discuter tous les problèmes rencontrés en chemin. Pareillement on ne peut lui demander de donner sur toutes les questions tenant à son sujet une bibliographie complète. Afin de satisfaire néanmoins aux exigences de l'érudition, il a pourvu son deuxième volume de copieux appendices dont le premier énumère les Sources de l'histoire de Clovis. Il y mentionne parmi les sources dont s'est servi Grégoire de Tours (*H. Fr.*, II, 31) une vie de saint Remi différente de celle du Pseudo-Fortunat. Il n'entre point dans la preuve de cette affirmation vivement contredite jadis par M. Krusch dans le *Neues Archiv*, t. 20 (1895), p. 509-568. Les Bollandistes se sont ralliés à la conclusion de M. Krusch qu'il n'y avait point de vie de saint Remi antérieure à celle qui fut attribuée à Fortunat (*Analecta Bollandiana*, 1896, p. 348). M. Kurth renvoie à ses études antérieures sur les *Sources de l'histoire de Clovis dans Grégoire de Tours*.

L'étude de la Belgique romaine et de l'établissement des Francs en Germanie a fourni dès l'entrée de l'ouvrage la matière d'un vaste tableau, très intéressant, et où l'érudition de l'auteur se dissimule sous l'agrément du style. Si l'on n'était averti des problèmes délicats qui se rencontrent le long du chemin, l'on ne soupçonnerait pas de quelle main légère l'auteur les effleure ou les dénoue. Cette délicatesse de touche se trouve, par exemple, dans la façon de caractériser les Istévons, Ingévons et Hermions, peuples de la Germanie occidentale, dont la dictinction dans les traditions populaires, loin de marquer une division bien nette entre des peuples différents, accuse seulement le lointain souvenir d'une parenté et d'une origine commune. M. Kurth dit très bien des Istévons qu'il ne paraît pas « qu'ils furent organisés en une vraie confédération », mais que la similitude des intérêts autant que la communauté de race en groupait les différentes familles contre Rome.

Il serait néanmoins à souhaiter que l'étude des peuples barbares qui ont pénétré sur notre territoire fut reprise par M. Kurth ou par quelque autre savant de même valeur, afin de préciser la différence de constitution sociale qui existait entre eux. M. Kurth n'assimile-t-il pas un peu trop les Celtes et les Germains de toute espèce, ne les réduit-il pas d'une manière trop factice à un type de convention lorsqu'il dit : « Ils étaient de la même race, ils avaient le *même genre de vie*, le *même degré de développement social.* » Cette affirmation n'est-elle pas démentie par les portraits que Tacite retrace de plusieurs peuples habitant en Germanie et qui ne se ressemblent guère : les Chérusques, par exemple, débris de peuplade ayant jadis joui d'un certain prestige, *qui nunc inertes ac stulti vocantur*, et au contraire les Chauques, habitant la plaine saxonne qui ont si vivement frappé Tacite qu'il en trace un portrait qu'on pourrait opposer trait pour trait à la description laissée des Celtes par César, et à la description que Tacite a faite lui-même des autres Germains. Ils ne parcourent pas la plaine germanique, paresseux et batailleurs, grands hâbleurs et amateurs de coups, ils occupent la terre et la remplissent : *tam immensum terrarum spatium non tenent tantum Chauci sed implent ;* ils ne sont pas groupés en cités ou en villages, mais ils demeurent dispersés dans des habitations séparées : *colunt discreti ac diversi, ut fons, ut campus, ut nemus placuit* (Germanie, XVI). Et ainsi l'on ne peut aucunement confondre le peuple envahisseur, qui s'écoule comme une pluie d'orage ou qui n'occupe d'un pays que les postes administratifs, et les Chauques ou plus tard les Francs, qui arrivent en Gaule dressés à un travail qui les rend propres à détenir la terre en la travaillant et en « l'emplissant » de colons cultivateurs.

Le développement social des Barbares arrivés en Gaule et en Belgique après avoir fait un stage dans la plaine saxonne, est différent de celui des Barbares qui ont pénétré par le sud après avoir mené une vie de demi-pasteurs adonnés seulement par nécessité à une petite culture qui ne leur fournissait qu'un supplément de ressources, et pour qui des terres libres représentèrent moins une terre à cultiver qu'une prairie à faire paître. L'état social est différent en raison même du genre de travail exercé par les uns et les autres. « Le courage (des Francs) n'était pas supérieur à celui des Celtes », comme le remarque M. Kurth ; mais l'emploi qu'ils en faisaient n'a point d'analogie avec les folles dépenses de bravoure des Celtes toujours prêts à se diviser et à se battre entre eux. Tacite remarque des Chauques qu'ils vivent tranquilles, solitaires, sans provoquer de guerres, sans commettre rapts ni vols, qu'ils n'injurient pas leurs chefs pour les pousser à la guerre ; singulier contraste avec les clans celtes ou germains et avec leurs joutes oratoires ; et néanmoins les Chauques sont à l'occasion excellents guerriers : *prompta omnibus arma, et, si res poscat, exercitus.* Il semble bien que le besoin de créer un débouché pour le surplus d'une population jeune, formée aux travaux agricoles, amoureuse de l'indé-

pendance acquise par le travail, ait poussé les Francs à chercher sur les terres d'empire alors mal occupées et mal cultivées l'espace qui leur manquait dans une terre « emplie » de leurs familles.

La lente infiltration des colons francs explique à la fois les progrès des bandes franques lorsque l'émigration prenait la forme d'une invasion armée, et la force de résistance acquise soudain par les Barbares à peine installés sur les terres qui leur sont successivement concédées par l'Empire. Au contraire, les Wisigoths qui appartiennent à une formation sociale différente, dans le midi de la France, les Ostrogoths en Italie, disparaîtront soit devant les Francs, soit devant un retour offensif des armes impériales, soit enfin devant de nouveaux Barbares tels que les Lombards. Quant au Franc, il ne lâche plus la terre sur laquelle il a planté son habitation agricole ; il pousse devant lui le Romain, le Wisigoth, le Burgonde ou l'absorbe, et il fait retourner en arrière les Alamans qui prenaient la même route que lui.

Faute d'avoir marqué la différence de formation sociale des peuples barbares, M. Kurth a, tout le long de son livre, rapproché des peuples qui ont eu des destinées très diverses et signalé en eux des caractères qui s'excluent les uns des autres. Il semble donc qu'il y aurait lieu de donner du triomphe des Francs des causes plus saisissables historiquement que la cause indiquée par M. Kurth lorsqu'il écrit : « S'ils furent choisis par la Providence pour mettre fin à l'Empire, c'est parce qu'ils se trouvaient être ses voisins au moment où s'ouvrit la crise mortelle qui l'emporte... Rome n'a succombé sous le coup des Germains qu'après qu'elle fut devenue assez faible pour succomber devant n'importe quel peuple étranger. » Pareillement je n'attribuerai point à la conversion de Clovis ni à l'arianisme des Wisigoths toute l'influence que leur reconnaît l'auteur de *Clovis*. La faveur que le catholicisme des Francs leur a procuré dans la population gallo-romaine est sans doute une des causes de la rapidité des conquêtes de Clovis à un moment donné ; elle n'explique pas la puissance initiale de la conquête franque ni la permanence de son œuvre.

Les bonnes monographies offrent cet avantage de donner par l'exposé approfondi d'un événement ou d'une institution un appui solide aux notions et aux connaissances générales. C'est ce que l'on remarquera sans peine en lisant l'excellent livre où un jeune érudit, ancien élève de l'école des Chartes, M. Charles de Lasteyrie, raconte les fortunes diverses de *l'abbaye de Saint-Martial de Limoges*, Paris, Picard, 1901, 1 vol. gr. in-8, 509 p. (prix : 15 fr.), avec des plans de l'abbaye et du quartier de la ville de Limoges, des vues de l'ancienne basilique, une carte des prieurés dépendant du monastère. L'introduction présente le tableau des sources à consulter. Au début de la première partie qui contient l'histoire de l'abbaye, l'auteur discute la légende de saint Martial et présente un bon résumé des derniers travaux que lui ont consacré contradictoirement MM. Arbellot, Duchesne, Bellet et le R. P. de Smedt; il se range d'ailleurs à la thèse de la non-apostolicité du siège

de Limoges après avoir montré le néant de l'argument que Mgr Bellet avait cru trouver dans l'emploi de la prose rythmée, dite *Cursus*, dans la vie de saint Martial. La vie de saint Martial, écrite par le pseudo-Aurélien est rapportée aux environs de l'an 955, époque où un incendie avait dévasté l'abbaye ; l'attribution en est donc retirée à Adémar de Chabannes, né en 988, et que Mgr Duchesne croit en être le véritable auteur. La légende aurélienne fournit le cadre et les matériaux d'une vie de saint Ursin de Bourges et d'une vie du problématique saint Front, de Périgueux, dont l'existence même reste à démontrer ; elle fournit de même des points d'attache à la légende de saint Amadour, lorsque le pèlerinage de Roc Amadour s'organisa dans le dernier tiers du XIIe siècle.

Le tombeau de saint Martial à Limoges devint le centre d'un pèlerinage autour duquel vivaient des clercs qui s'organisèrent, probablement vers la fin du VIIIe siècle, en congrégation de chanoines ; ceux-ci à leur tour adoptèrent la règle monastique en 848, obéissant au mouvement de propagande de la règle bénédictine imprimé par Benoît d'Aniane. L'abbaye de saint Martial n'a donc pas Louis le Pieux parmi ses fondateurs, et le diplôme de 833 qui porte le nom de ce prince n'est pas authentique. Autour de l'abbaye, placée primitivement en dehors de la cité épiscopale de Limoges, mais à ses portes, toute une ville de commerce se groupait peu à peu et s'organisait avec la présence d'un vicomte, rival de l'évêque, et constituait ce que l'on appelle le Château de Limoges, attirant peu à peu toute la vie de l'ancienne cité. Le Château et la Cathédrale sont aujourd'hui réunis en une même ville, mais les quartiers ont gardé le caractère que leur a imprimé la présence simultanée et l'opposition du Château et de l'église cathédrale, des moines et de l'évêque.

De simple monastère bénédictin indépendant, l'abbaye de Saint-Martial devint monastère dépendant de la congrégation de Cluny, en 1002, malgré l'opposition des moines qui livrèrent bataille aux intrus favorisés par le vicomte de Limoges et par l'évêque. La petite guerre qui s'ensuivit tourna en faveur des Clunistes que soutenait de toutes ses menaces d'excommunication le légat du pape, très favorable à Cluny où se recrutait l'armée des réformistes à cette aurore de la querelle des investitures.

Au commencement du XIIIe siècle, la commune de Limoges s'établit à la suite de longs tiraillements entre les bourgeois insurgés et l'abbé de Saint-Martial qui dut reconnaître les consuls de la ville en 1212 et abdiquer ainsi en partie une influence politique que les vicomtes de Limoges avaient déjà fort amoindrie. Le relâchement progressif dans l'observation de la règle bénédictine amena peu à peu la perte de l'esprit monacal, la constitution de prébendes personnelles pour l'entretien des moines, l'introduction dans le monastère de clercs détenant les dignités sans avoir fait profession de religion, la succession d'abbés appartenant à des familles du voisinage qui exploitèrent l'abbaye. Au début du

XVIe siècle, les circonstances avaient mûri la transformation de l'abbaye en collégiale ; elle fut effectuée sans trop de secousses en 1535, de concert avec le pape Paul III. Après deux siècles et demi d'existence assez paisible, la collégiale de Saint-Martial disparut elle-même en 1791, en exécution des décrets de l'Assemblée constituante. La suppression fut faite en douceur par les officiers municipaux qui placardèrent l'arrêté du Directoire du département de la Haute-Vienne, non sans rendre hommage à saint Martial, qui avait apporté dans le pays « le don inestimable de la foi », ni sans arguer de « circonstances auxquelles tout bon citoyen se fait gloire de céder... ». La basilique fut détruite en 1794 et les derniers vestiges de l'abbaye disparurent en 1807 ; mais Limoges a gardé le culte de son patron qui figure dans les armes de la ville, semblables au sceau du consulat communal.

L'histoire de l'abbaye et collégiale de Saint-Martial est suivie d'une étude étendue (p. 201-254) sur l'organisation intérieure du monastère. Les deux parties les plus neuves de l'ouvrage ont pour objet le temporel de l'abbaye (p. 255-292) et l'étude archéologique de l'abbaye (p. 293-350). Dans cette dernière partie, le chapitre sur la basilique est entièrement neuf et digne d'être consulté pour établir le rapport du monument avec les monuments de la région. Quant à l'historien qui n'est pas spécialement archéologue, il goûtera surtout la précision des renseignements fournis sur le temporel de l'abbaye, et sur la diminution continue de ses revenus. L'auteur reproduit (p. 278) un tableau donnant pour les années changeant de millésime (1200, 1300, etc...) la valeur absolue de l'argent entrant dans une livre tournois, le pouvoir d'achat de cette quantité d'argent comparé au pouvoir d'achat de l'argent de nos jours. Le commentaire de ce tableau peut être utile. Ainsi en 1200, il entre dans la livre tournois 21 fois la quantité d'argent de métal fin qui est aujourd'hui nécessaire pour frapper notre livre ou monnaie de un franc. Si l'on prend pour unité du pouvoir d'achat notre franc actuel, l'on constate que la quantité d'argent qui entre dans notre monnaie actuelle de un franc avait en 1200 un pouvoir d'achat égal environ à celui de 4 fr. 50 de nos jours. En multipliant donc par 4 fr. 50 les 21 unités qui représentent par rapport à notre franc actuel la quantité d'argent de la livre tournois en 1200, on obtient la valeur relative de cette livre qui équivaut à 94 fr. 50 de notre monnaie.

Les chiffres de M. d'Avenel qui ont fourni les éléments de ce tableau sont contestés par des érudits comme M. Seignobos, mais le phénomène général, soit de la diminution de la quantité d'argent dans une monnaie demeurant nominalement la même, soit du renchérissement de la vie, autrement dit de la diminution du pouvoir d'achat pour une quantité d'argent déterminée, est hors de contestation. Or, l'abbaye de Saint-Martial ne percevait pas tous ses revenus en nature, ni en fermages débattus périodiquement à l'expiration des baux de location ; elle touchait beaucoup de cens, fixés à l'origine une fois pour toutes, et qui n'étaient point augmentés à mesure que la monnaie nominale servant à

les payer contenait moins de poids d'argent et que l'argent perdait de son pouvoir d'achat. L'on comprend donc que l'auteur soit amené à dire que l'abbaye ou la collégiale allait à une faillite quand le flot révolutionnaire vint l'emporter.

Les prévôtés et prieurés dépendant de l'abbaye font l'objet d'un recensement dans la cinquième partie. De nombreuses pièces justificatives et une table alphabétique terminent ce beau livre qui fait honneur au nom du savant membre de l'Institut à qui l'auteur a eu la piété filiale de le dédier.

La traduction du grand ouvrage du Dr Pastor, *Histoire des Papes depuis la fin du moyen âge*, Paris, Plon, a fini par regagner le temps perdu. Les six volumes parus jusqu'à présent ont été accueillis avec l'empressement que permettait de présager la valeur de l'historien et le mérite de son interprète, M. Furcy-Raynaud. Les deux premiers volumes sur lesquels nous reviendrons, s'il y a lieu, lorsqu'ils nous parviendront en deuxième édition, sont épuisés. L'auteur y jetait un coup d'œil sur l'histoire des papes depuis le commencement de l'exil d'Avignon jusqu'à la fin du grand schisme et racontait comment la puissance pontificale avait été restaurée sous Martin V, Eugène IV et Nicolas V par la lutte du saint-siège contre l'opposition conciliaire.

Le troisième volume est consacré tout entier au règne de Pie II sous lequel la question d'Orient reste le principal souci du pape, la raison secrète ou avouée de presque toutes ses démarches (1458-1464). Le tome IV embrasse les règnes de Paul II (1464-1471) et de Sixte IV (1471-1484), les tomes V et VI ceux d'Innocent VIII (1484-1492), d'Alexandre VI (1492-1503) et de Jules II (1503-1513). L'auteur suit rigoureusement l'ordre des temps, et va de pape en pape, racontant les événements sous une forme moins rigoureusement chronologique que celle de simples Annales, sans se faire scrupule toutefois d'interrompre l'exposé de questions très graves pour ne point laisser derrière lui un trop grand nombre de faits secondaires, mais dont l'influence n'a pas laissé d'être marquée dans les événements. Il s'est donc efforcé de réunir les avantages des divisions logiques et de l'ordre chronologique. Difficile entreprise qui exige beaucoup d'art et dont la réussite serait la suprême récompense d'un grand effort de composition. Si le Dr Pastor n'a pas toujours été très bien inspiré dans l'ordre qu'il a suivi, le lecteur n'éprouve pas trop de peine, grâce à la table des matières, pour retrouver le fil d'un exposé qu'il souhaiterait de ne point interrompre.

Ce qui fatigue l'attention du lecteur plutôt que la répartition des matières, c'est l'absence d'idées générales, servant de support, de noyau à l'innombrable quantité de menus faits accumulés, exposés avec un grand détail, un luxe considérable de notes et de renvois, mais sans que l'esprit parvienne toujours à dégager de l'exposé une conception bien nette de l'ensemble. Il faudrait au lecteur une érudition presque semblable à celle de l'auteur, le loisir de réfléchir tout à son

aise sur ce qu'il vient de lire pour introduire de lui-même dans le récit les idées qui l'éclaireraient par le dedans et y feraient mieux saisir la distribution des faits, leurs rapports mutuels et leur place dans l'ensemble. Mais qui peut prétendre à l'érudition de M. Pastor? Bornons-nous à un seul exemple : si l'on réunit ce que l'auteur raconte des affaires de Bohême et du roi Podiébrad, sous les règnes de Pie II et de Paul II (dans les tomes III, p. 201 et s., et tome IV, p. 124 et s.), l'on s'étonne de la sévérité de M. Pastor pour le roi dont il réprouve l'astuce, les tergiversations, les ménagements pour les anciens hussites, appelés aussi utraquistes depuis la concession par le concile de Bâle de la communion sous les deux espèces. Mais avant de condamner le roi pour n'avoir point rempli les promesses que Rome avait obtenues, il faudrait montrer que l'exécution n'en était point impossible. Podiébrad n'avait pas en Bohême l'assiette d'un souverain de vieille dynastie; il avait été porté au pouvoir principalement par les utraquistes contre lesquels on lui demandait de se tourner en leur enlevant le droit de la communion sous les deux espèces stipulé dans les *Compactata*. Il est vrai que cette convention n'avait point ramené l'harmonie en Bohême entre les catholiques et les anciens hussites; mais n'était-ce pas aggraver la situation que d'ajouter aux difficultés de fond qui tenaient aux différences de doctrine une grave difficulté de forme? La communion sous les deux espèces en Bohême était devenu un symbole politique, social, religieux, national par certains côtés. La cour de Rome du xve siècle, comme tous les hommes de ce temps, jugeait naturel l'emploi de la force de l'Etat pour imposer une croyance; mais du moins faudrait-il démontrer par l'état des partis et par le recensement de leurs forces en Bohême, que Podiébrad, s'il avait suivi les conseils et les ordres de Rome, ne courait pas à une révolution. L'exposé de M. Pastor ne fournit pas cette démonstration; il donne plutôt l'impression contraire et l'on reste un peu déconcerté en présence de sa grande indignation contre le malheureux Podiébrad, qui menacé de déchéance par la cour de Rome, destitué de son royaume par sentence pontificale, est amené tout naturellement à accueillir chez lui les pires ennemis de la papauté. M. Pastor raconte comme une chose toute simple le manque de foi du roi de Hongrie, qui, faisant la guerre à Podiébrad pour servir son ambition et les vengeances de Rome, se tire d'un mauvais pas en concluant un armistice avec promesse de concilier le pape aux Bohémiens; mais le nonce Roverella empêche « la conclusion d'un acte si funeste » et le roi sorti des défilés de Wilimow où Podiébrad l'avait cerné reprend la guerre et se fait proclamer, sans succès décisif d'ailleurs, roi de Bohême (1469).

Ailleurs M. Pastor se montre d'une sévérité très grande pour Louis XI, sans remarquer que le dissentiment entre Rome et le roi de France venait de l'appui donné par le pape aux prétentions des princes d'Aragon sur Naples. Au cours du tome IV, le nom du cardinal La Balue revient fréquemment dans le récit, notamment à propos des

efforts faits par le pape pour obtenir son élargissement. Il eût été bon de rappeler que l'anecdote de la cage de fer où Louis XI lui aurait fait subir une captivité de onze années (1469-1480) est une pure légende. La chose est bonne à répéter aussi longtemps que certains cours d'histoire reproduiront ce récit ridicule. L'histoire de la cage de fer fut racontée d'abord par Cortesius et Garimberti et fut admise sans sourciller à partir du XVIIe siècle. Ni les papes n'auraient toléré un pareil abus de pouvoir, ni Louis XI ne se le serait permis; il était trop habile homme pour cela. Il est établi au contraire que dans l'honorable captivité qu'il dut subir, La Balue pouvait étudier pendant dix heures par jour, et c'est ce qui explique qu'au terme de sa détention il put reprendre sans difficulté son rôle diplomatique en Italie (1480-83), puis venir en France en qualité de légat (1483-1485), et retourner enfin en Italie comme ambassadeur de Charles VIII et protecteur des affaires de France à Rome. Il mourut en 1491. Toute cette histoire est excellemment débrouillée dans le livre de M. H. Forgeot, *Jean Balue, cardinal d'Angers, 1421 (?)-1491*, Paris, 1896.

Nulle part le manque d'art n'est aussi sensible que dans l'immense introduction qui occupe près de la moitié du tome V et qui présente un tableau de la situation morale et religieuse de l'Italie à l'époque de la Renaissance. C'était une pensée très utile de déblayer le terrain pour le récit en réunissant une multitude de détails qui n'ont point une place nécessaire dans l'histoire des papes, mais qui importe beaucoup à la connaissance de la société où ils étaient nés et dans laquelle ils exerçaient leur ministère. Mais l'esprit fléchit sous le poids d'une pareille accumulation de renseignements mis bout à bout, dans un certain ordre, mais sans former un tout organique. Les morceaux d'ailleurs en sont bons ; il est seulement regrettable que la table des matières se borne à donner le titre général de ce tableau, et ne contienne pas en sous-titres, avec le renvoi aux pages, une sorte d'analyse du contenu. Pour retrouver un renseignement, si l'on n'est pas aidé par un nom propre qui se trouvera à l'Index bibliographique, l'on est obligé de feuilleter chaque fois ces 224 pages.

C'est au cours de ce tableau que M. Pastor a raconté et caractérisé la carrière de Savonarole dont les derniers épisodes sont traités au tome V; en même temps que la dernière partie du pontificat d'Alexandre VI. La sévérité de quelques appréciations du professeur allemand a déplu aux fervents admirateurs du fougueux dominicain. En Italie, le professeur Paolo Luotto, peu de temps avant sa mort, a publié un respectable in-octavo : *Il vero Savonarola e il Savonarola di L. Pastor*, Florence, Le Monnier, 1897, où il présente la défense de Frère Savonarole. Un peu partout les dominicains, le R. P. Berthier en Suisse, le R. P. Ferretti en Italie, lui ont fait écho. Il serait fastidieux d'entrer dans une discussion très mal conduite, dont les auteurs ont employé des arguments théologiques, tout à fait hors de saison. Les papes auraient pu se prononcer sur l'exactitude doctrinale des écrits

et des sermons de Savonarole, ou sur sa sainteté au sens canonique du mot; ils n'auraient pas résolu pour autant les intéressants problèmes de psychologie religieuse dont foisonne l'histoire de Savonarole et que les historiens ont quelque droit d'envisager en même temps que les faits qui peuvent fournir des moyens de solution. L'on ne saisit pas ce que l'opinion de Benoît XIV sur le bien ou mal fondé de la condamnation de Savonarole peut apporter de lumière à l'historien sur les faits qui ont précédé ou accompagné la condamnation du moine et qui ne peuvent être utilement éclaircis que par les pièces contemporaines des événements. Enfin dans le miracle d'exégèse en vertu duquel l'encyclique de Léon XIII sur la condition des ouvriers est citée par Luotto en faveur de Savonarole, il ne faut voir qu'un effet de la dangereuse manie de citer à tort et à travers les documents pontificaux du pape régnant pour leur faire dire ce que l'on souhaite qu'ils disent, et subsidiairement pour jeter un vague soupçon d'hérésie sur l'adversaire. En élaguant du livre de Luotto nombre d'arguments de ce genre, on pourra en retenir des renseignements utiles et d'heureuses citations de Savonarole. Mais il semble que le morceau consacré à Savonarole par le Dr Pastor l'emporte en vérité historique, et en ressemblance psychologique sur les peintures de ses apologistes à outrance. Si l'effrayant contraste d'Alexandre VI sur le siège de Rome et de Savonarole sur le bûcher n'aveuglait beaucoup d'esprits sur la nature de ses entreprises, le réformateur de Florence éveillerait moins de sympathie et rencontrerait moins d'indulgence. Après l'échec de la théocratie dans la chrétienté du moyen âge, comment une ville telle que Florence aurait-elle pu supporter l'établissement dans son enceinte d'une théocratie en miniature, aux mains d'un énergumène. L'on sait assez par quels moyens Calvin a réussi pour un temps dans une entreprise semblable à Genève. Alexandre VI, qui était politique aussi habile que corrompu, a différé le plus longtemps possible les dernières mesures contre Savonarole. Bien lui eût pris d'être habile jusqu'au bout en ménageant la vie de son adversaire et en lui refusant l'auréole du martyre.

La rude réplique du Dr Pastor à ses critiques fait l'objet d'une brochure spéciale : L. Pastor, *Contribution à l'histoire de Savonarole*, traduite par Furcy Raynaud, Paris, Lethielleux, 1898, in-12, 130 p. — Les lecteurs qui souhaiteraient un bon choix de citations de Savonarole, au lieu du livre de polémique de P. Luotto, peuvent recourir à l'ouvrage de P. Villari et E. Casanova, *Scelta di prediche e scritti di Fra Girolamo Savonarola*, con nuovi documenti intorno alla sua vita, Firenze, Sansoni, 1898, in-8, xi-520 p. L'un des éditeurs, Villari, est l'auteur bien connu d'un ouvrage fondamental sur Savonarole (paru en 1859). Le volume renferme plusieurs documents nouveaux et importants sur Savonarole, qu'on a tirés des archives du Vatican. Des coupures judicieusement pratiquées dans les sermons ont permis d'éliminer des répétitions et d'éviter des longueurs insupportables.

Le caractère catholique de l'ouvrage du Dr Pastor est très ouvertement déclaré par l'auteur qui intervient de sa personne dans le récit pour y faire, à l'occasion, de courtes apologies des papes. Mais son honnêteté robuste est à l'épreuve de la tentation qui aurait pu l'induire en une apologie à tout prix. Les désordres de la première partie de la vie d'Innocent VIII, ceux d'Alexandre VI et de Jules II sont exposés sans fard et jugés sans ménagement. L'étude sur Alexandre VI est décisive et épargnera sans doute à la science le retour offensif des apologistes sauveteurs, tels que le R. P. Ollivier et M. Leonetti. La seule apologie possible de certains papes est celle qui ressort tout naturellement de la connaissance exacte de la société dans laquelle ils ont grandi et ont vécu ; le Dr Pastor l'a pratiquée de son mieux en nous peignant le plus fidèlement possible la Rome et l'Italie du XVIe siècle, et il n'est pas jusqu'à un Alexandre Borgia qui n'en bénéficie dans une assez large mesure.

Malgré les défauts de composition qu'il a fallu signaler, et qui sont excusables dans un travail d'aussi longue haleine que l'*Histoire des papes*, et d'une préparation aussi hérissée de recherches d'érudition, l'œuvre de M. Pastor est d'un intérêt qui ne vous abandonne point un instant ; la lecture en est parfois pénible, elle n'est jamais ennuyeuse ; l'effort consciencieux de l'auteur, sa passion de vérité, vous prennent aux entrailles ; sa connaissance du temps, des hommes et des événements dont il traite vous laisse une impression profonde de force et de puissance ; mais pour la goûter pleinement il est nécessaire de lire avec suite, ou même d'un trait, l'histoire de chaque pontificat. Le R. P. Berthier a passé la mesure en qualifiant de « lourd pédant » l'auteur d'une histoire si étendue, si solide, et, à tout prendre, si intéressante. L'histoire des papes depuis la fin du moyen âge est digne de prendre rang à côté de l'ouvrage de Ranke sur *les Papes de Rome au XVIe et au XVIIe siècle* qui lui font suite. Le Dr Pastor s'est arrêté au seuil du XVIe siècle, à la mort de Jules II (1513). Quand reprendra-t-il sur de nouvelles bases l'histoire des papes du temps de la Réforme ? N'est-il pas à regretter vivement qu'il se soit détourné du travail auquel il avait consacré sa vie, pour continuer l'ouvrage de Janssen sur l'Allemagne et la Réforme ? M. Furcy-Raynaud a rendu un très grand service aux études en France par la traduction, simple, limpide, fidèle, d'un ouvrage de cette valeur. Pourquoi ne réunirait-il pas en un volume de pièces justificatives les documents pour lesquels il renvoie aux Suppléments des volumes allemands ?

Petites rectifications : T. IV, page 100, ligne 8, au lieu de 1461, il faut lire sans doute 1465, l'avènement du pape Paul II étant de 1464. — T. VI, page 191, note, le pasteur J. Stammler, auteur d'un travail sur le musée de Berne, n'est point, comme le pourrait faire croire la qualification qu'on lui donne, un ministre protestant, mais bien un prêtre catholique romain, curé actuel de la ville de Berne et prélat romain. — T. VI, p. 423, note 3, au lieu de Albernoz, lire Albornoz.

— Page 168 du t. VI, il y aurait lieu de prouver plus solidement que Bramante n'est point l'architecte du palais de la chancellerie à Rome.

Ni M. Luotto, ni le Dr. Pastor n'ont épuisé le débat concernant Savonarole, et il importe de signaler au moins les principaux points de vue auxquels s'est placé le professeur GRAUERT pour traiter de Savonarole dans un supplément scientifique de la Germania (journal cath. politiq. de Berlin, *Wissenschaftliche Beilage zur Germania*, n. 34-36, 38 et 39). A défaut du texte difficile à se procurer, j'en emprunte l'analyse au compte rendu de J. Weiss dans l'*Historiches Jahrbuch*, 1898, p. 732 : les motifs qui ont inspiré à Alexandre VI ses mesures contre Savonarole étaient principalement d'ordre politique, et il faut expliquer l'état d'âme de Savonarole par les principes mystiques du *Triumphus crucis* ou du *De simplicitate vitae christianae* pour comprendre qu'il se soit cru autorisé à dédaigner des interdictions qu'il considérait comme autant d'obstacles à la prochaine et nécessaire réforme de l'Église. Chose piquante, M. Grauert aussi bien que le Dr. J. Schnitzer, dans un travail paru dans le tome 121 des *Historisch-politische Blätter*, citent des théologiens et des canonistes comme saint Antonin de Florence, Jean Gerson, Pierre de Palude, dont Savonarole pouvait invoquer les principes pour justifier son refus de reconnaître l'excommunication dont il avait été frappé.

Enfin le docteur Grauert pense que c'est à bon droit que Savonarole contestait la légitimité d'Alexandre VI dont l'élection était entachée de simonie. On sait que Jules II, successeur d'Alexandre, dans une bulle d'exécution d'ailleurs difficile, a déclaré nulle toute élection pontificale simoniaque. Mais d'autres papes avant lui avaient pris des mesures semblables. Nicolas II, en exigeant pour une élection canonique du pape qu'elle fût *pura*, *sincera*, *gratuita*, a promulgué une règle à laquelle aucun pape n'a rien changé, non pas même Alexandre III lorsqu'il a précisé les conditions de majorité nécessaires pour une élection valide. L'on pourrait soutenir que toutes les décrétales déclarent nulles les élections épiscopales entachées de simonie sont applicables à l'élection de l'évêque de Rome qui ne doit sans doute pas être moins conforme au droit naturel, divin et ecclésiastique, que toutes les autres. De fait au XIIIe siècle, puis au XIVe, l'opinion qu'un pape élu par simonie n'est point un vrai pape a ses défenseurs et non des moindres. Et c'est Augustinus Triumphus qui a soutenu et fait accepter d'une partie des théologiens et des canonistes l'opinion contraire. Savonarole n'était donc pas aussi dénué de raisons que le croit le Dr Pastor pour soutenir sa rébellion contre un pape dont l'élection, à ses yeux, était fondamentalement et radicalement nulle. L'opinion de M. Grauert sur le décret de Nicolas II est plus longuement défendue, sans retour sur Savonarole, dans l'*Historisches Jahrbuch*, 1898, p. 827-841, et d'une façon approfondie, *ibid.*, 1899, p. 236-325 : *Papstwahlstudien* (article très important pour l'interprétation du décret de Nicolas II).

L'histoire de Savonarole bénéficiera enfin prochainement de la publication des sources entreprises par le Dr J. Schnitzer, professeur à l'université de Munich, dans la collection des *Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München*. Le premier fascicule des *Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas* (München, Lentner, 1902), nous apporte d'abord le texte du manuscrit dans lequel un notaire florentin, Bartolomeo Redditi, admirateur enthousiaste de Savonarole, mais d'ailleurs, esprit pondéré et instruit, a résumé l'œuvre et la prédication du célèbre Frate et tenté sa justification, puis des fragments du journal de Thomas Ginori. Ce dernier mentionne et les griefs articulés contre Savonarole et les passions qui ont inspiré nombre de dépositions Lui-même rétracte ce qu'il avait d'abord noté de défavorable à Savonarole et s'en remet à Dieu du soin de la vérité dans cette affaire épineuse.

Paris.

Hippolyte-M. Hemmer.

LITTÉRATURE RELIGIEUSE MODERNE

Le premier volume de la *Correspondance* de Mgr Gay, *Lettres de direction spirituelle*, 1re série, 1 vol. in-8° de 446 pages, Oudin, Paris et Poitiers, 1902, fait honneur à l'évêque d'Anthédon. L'on n'y rencontre point, si l'on veut, la subtilité psychologique qui intéresse si fort dans les lettres de Fénelon, ni les grâces de saint François de Sales; au premier abord, le ton semble uniforme et le style un peu terne; mais à lire ces lettres avec un peu de suite, on se prend de sympathie pour l'imperturbable charité de l'homme capable de suivre le lent travail de formation des âmes qui lui font leurs confidences, pour le bon sens tranquille qui lui fait rencontrer si naturellement le mot juste, précis, le conseil sage, le plus propre à la situation de ses correspondantes; pour l'esprit constamment surnaturel qui inspire ces pages envolées au jour le jour pendant des années et où ne se dément pas un instant la volonté de rapporter à Jésus-Christ tout le mouvement qu'il produit dans les âmes. Le style est grave, tout nourri des bonnes lettres; on sent qu'il pourrait tout comme un autre s'égayer au spectacle du monde extérieur; mais il semble dédaigner le moindre divertissement, et il ramène aussitôt ses pensées à Dieu et à Jésus-Christ

Dans *La Fraternité du Sacerdoce et celle de l'état religieux* Paris, Lethielleux, 90 p. in-12, 1 fr. 50), le R. P. Hugon des Frères Prêcheurs émet quelques pensées sur les rapports que crée entre séculiers et réguliers le sacerdoce qu'ils ont en commun et qui les constitue dans l'ordre de Jésus-Christ. Il y a là, en effet, une source de considérations mystiques très touchantes; mais on ne comprend guère que les religieux en ce moment voient une utilité bien grande à instituer des comparaisons qui sont toujours dangereuses, même quand on les fait

aboutir d'une plume alerte à sa propre glorification. « La vie religieuse embrasse tout ce qu'il y a d'excellent dans la condition du prêtre séculier : dignité du sacerdoce, grandeur et mérites du saint ministère, et elle y ajoute l'incomparable bienfait de l'état de perfection (p. 37). » On pourrait contester la possibilité d'une comparaison entre deux choses qui n'ont point de commune mesure, la vie religieuse étant une chose, comme on le voit clairement par les origines du monachisme et par l'existence dans l'Église de moines laïques, tels que les Frères des Écoles chrétiennes, et l'exercice du sacerdoce chrétien en étant une autre. On pourrait également reprocher à l'auteur de confondre les notions d'état de perfection et de vie religieuse, comme si la vie religieuse représentait seule un état de perfection et épuisait complètement les différentes manières de pratiquer les conseils évangéliques. Qui dit *conseil* dit absence de loi et de précepte ; et il peut exister dans la vie réelle des états de perfection indéfiniment variables dans leurs formes, et dans l'application qui s'y fait des plus hauts enseignements moraux du Christ et de ses disciples. La vie monastique est une utile réglementation proposée par l'Église à ceux qui veulent suivre les conseils évangéliques sous une forme déterminée par elle ; c'est même la nécessité de rédiger une législation pour la vie commune qui a contraint de mettre en formules des enseignements disséminés dans l'Évangile, et qui ressortent de l'inspiration souvent plus que de la lettre même des Livres Saints. C'est ainsi que les écrivains comme le R. P. Hugon déterminent le plus souvent l'état de perfection par la façon dont se pratiquent dans la vie commune les trois vertus de pauvreté, de chasteté et d'obéissance ; mais certain degré dans la vertu d'humilité par exemple, n'est pas moins de conseil que tel ou tel degré dans la vertu de pauvreté, et peut ressortir à un état de perfection particulier, différent de celui auquel s'arrête le R. P. Hugon d'après les idées convenues. La vie commune aidera peut-être singulièrement à développer chez les religieux le penchant à l'obéissance, mais peut-être nuira-t-elle, chez eux, en raison de leur appartenance à un corps ayant sa vie et ses intérêts propres, à certain héroïsme dans l'humilité et dans le détachement des biens de ce monde.

Le lecteur entend bien que le R. P. Hugon n'a pas envisagé les différentes façons de retourner le sujet, et qu'il s'arrête principalement à la banale comparaison du prêtre séculier et du prêtre moine pour affirmer la supériorité du dernier. Ni la comparaison n'est aussi aisée que le pense le R. P. Hugon, ni la conclusion aussi évidente. Le but que poursuit le prêtre n'est point le même que celui du moine ; et l'on peut se demander jusqu'à quel point la préparation du moine permet d'atteindre le but dernier du sacerdoce.

L'auteur estime que l'état religieux peut se joindre à l'exercice du ministère paroissial ; il rappelle que des évêques de Hollande et des Etats-Unis ont confié des paroisses à des religieux ; on s'étonne à bon droit qu'il n'ait pas pensé à citer l'exemple de la ville de Rome où les

réguliers détiennent un plus grand nombre de paroisses que les séculiers ; il rapporte enfin avec éloge cette opinion d'un pieux canoniste : « Si les prêtres, non seulement d'un diocèse, mais de l'univers entier étaient religieux, il ne resterait qu'à entonner un *Te Deum* d'actions de grâces. » La réalité pourrait donner tort au pieux canoniste. S'il est vrai que nombre de belles âmes généreuses demeurent dans le monde plutôt que d'entrer dans le clergé, parce qu'elles jugent ses modes d'apostolat trop uniformes et souvent surannés, et qu'elles espèrent trouver dans la liberté de la vie laïque un meilleur emploi de leurs forces et de leurs initiatives morales, l'on peut se demander combien de prêtres qui travaillent avec fruit au salut des âmes, à la diffusion de l'Évangile dans le monde, se seraient tenus à l'écart, s'il leur avait fallu au préalable accepter les formes de la vie religieuse ? Le but premier que se propose le prêtre en devenant prêtre, c'est d'entreprendre un apostolat ; le but premier du religieux en se faisant religieux, c'est de réaliser dans un cadre déterminé d'avance son idéal particulier de perfection, et malgré la possibilité théorique d'une alliance entre les deux objets, il est difficile que l'un d'eux ne se subordonne pas à l'autre. C'est ce qui explique des mots comme celui du R. P. Hugon, lorsqu'il dit sans sourciller : « Tout bien considéré, mieux vaut être simple prêtre religieux que prêtre à charge d'âmes sans la vie régulière. » Voilà tout justement ce que le vrai prêtre fera toujours difficulté d'admettre. Quiconque sent le prix des âmes place la mission de les sauver bien au-dessus des formules contingentes dans lesquelles on essaye de renfermer, sans y réussir, la pratique de la perfection.

Le R. P. Hugon préconise la transformation de tout le clergé séculier en clergé monastique ou régulier ; elle n'est pas seulement théorique pour le moment, elle est bel et bien chimérique ; mais puisque l'auteur la considère comme « vraie et excellente », pourquoi ne propose-t-il pas des mesures pratiques, des applications partielles, de nature à exécuter graduellement l'unification qu'il rêve ? L'on a peu d'expériences faites en grand et permettant d'apprécier par des faits et des résultats, ce que produirait un pareil changement dans l'Église. L'état lamentable de la religion aux îles Philippines et dans les anciennes colonies espagnoles autorise néanmoins toute sorte de doutes sur les heureux effets d'une substitution du clergé régulier au clergé séculier, ou même d'une multiplication des ordres religieux au delà d'une proportion que l'Église ferait peut-être bien de déterminer pour les différents pays. L'histoire des églises d'Orient avant et après le schisme et jusqu'au moment présent, contient aussi des enseignements très clairs et peu encourageants. Le plus sûr n'est-il pas de s'en tenir pour le moment, aux institutions éprouvées par le temps et qui rendent souhaitable le concours des deux clergés sous le contrôle de l'autorité épiscopale ?

Paris.

JULES DALBRET.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

LE DISCOURS SUR LA MONTAGNE

Le rédacteur du premier Évangile, avant de représenter en détail les principaux épisodes du ministère galiléen, a voulu donner un aperçu de l'enseignement évangélique en tant que doctrine morale. Luc rapporte ce discours beaucoup plus loin et lui donne moins de développement. Mais ces différences n'empêchent pas l'identité du fond, et il importe assez peu que la même instruction soit, dans Matthieu, un discours sur la montagne[1], dans Luc, un discours en plaine[2], puisque cette instruction commence de la même façon, dans les deux Évangiles, par les béatitudes[3], qu'ils ont aussi une même conclusion dans la parabole des deux maisons[4], et que les sentences que Luc met dans l'intervalle se retrouvent, à de minimes exceptions près, dans Matthieu. Les variantes de détail dans les parties communes tiennent à la liberté de la composition et aux préoccupations diverses des écrivains. La différence la plus considérable, celle qui porte sur l'étendue du discours et la quantité des sujets traités, vient de ce que la rédaction primitive, telle qu'on peut se la figurer dans la source qu'ont exploitée les deux évangélistes, a été augmentée dans Matthieu au moyen de

1. Matth. v, 1.
2. Luc, vi, 17.
3. Matth. v, 3-12; Luc, vi, 20-26.
4. Matth. vii, 24-27; Luc, vi, 47-49.

sentences prises d'ailleurs, et diminuée dans Luc par omission de certains morceaux. Le procédé de chacun est en rapport avec sa méthode ordinaire, Matthieu se complaisant aux discours d'ensemble, par combinaison de sentences originairement isolées, et Luc ayant beaucoup moins de goût pour ces groupements artificiels.

Matthieu a pensé écrire un traité complet de la justice chrétienne. En montrant le Christ sur la montagne, il a voulu rappeler Moïse sur le Sinaï et opposer l'une à l'autre les deux Lois : la Loi ancienne, imparfaite et provisoire, et la Loi nouvelle, parfaite et définitive. L'Évangile, la Loi du Christ, accomplit [1] l'Ancien Testament, la Loi de Moïse et des Prophètes. Cette idée, qui est totalement absente de Luc, domine tout le discours dans Matthieu. Les béatitudes [2] sont la promesse que le Christ, au nom de Dieu, apporte aux sectateurs de la vraie justice. Les paraboles du sel et de la lampe [3] font valoir la grandeur du rôle qui leur appartient en ce monde. Le thème fondamental du discours [4] est développé dans la série d'antithèses [5] où l'on voit les préceptes de la Loi perfectionnés par les préceptes de Jésus. Puis vient l'instruction sur la manière de faire trois œuvres de la justice : l'aumône, la prière et le jeûne [6]. Arrivent, en dernier lieu, les règles de cette justice : désintéressement à l'égard des biens terrestres [7] ; ne pas juger [8] ; ne pas confier aux incroyants le secret de la communauté [9] ; prier

1. Matth. v, 17-18.
2. Matth. v, 3-12.
3. Matth. v, 13-16.
4. Matth. v, 17-20.
5. Matth. v, 21-48.
6. Matth. vi, 1-18.
7. Matth. vi, 19-34.
8. Matth. vii, 1-5.
9. Matth. vii, 6.

avec confiance [1] ; faire aux autres tout le bien qu'on se souhaite à soi-même [2]. Le discours s'achève par des avertissements sur la difficulté du salut [3], la défiance à l'égard des faux frères [4], la nécessité d'une perfection qui ne soit pas en paroles [5], mais dans la pratique de ce que Jésus a enseigné [6].

Avec des éléments qui sont presque tous empruntés à la tradition la plus authentique, l'évangéliste a constitué une thèse qui lui appartient en propre, et il instruit lui-même, avec le Christ, les chrétiens de son temps. Peu soucieux de l'équilibre logique et littéraire de sa compilation, il ne s'est pas borné à juxtaposer des instructions primitivement distinctes ; il a inséré dans les principales, qui avaient leur plan particulier, des leçons relatives au même sujet, ou interprétées comme telles. C'est ainsi que l'Oraison dominicale [7] est venue se loger, dans l'instruction sur les trois œuvres, entre la partie concernant la prière et celle qui regarde le jeûne [8]. Matthieu ne s'est pas interdit les gloses ni les paraphrases. Sa part dans la rédaction du morceau principal, le parallèle de l'Évangile et de la Loi, pourrait être assez importante ; en tout cas, l'on verra que la forme actuelle de ce morceau accuse un travail de composition successive et ne représente pas simplement la parole de Jésus.

Pour Luc, le recueil d'instructions n'est plus guère qu'une exhortation destinée à encourager les disciples de l'Évangile parmi les difficultés de leur existence, et à

1. Matth. vii, 11.
2. Matth. vii, 12.
3. Matth. vii, 13-14.
4. Matth. vii, 15-20.
5. Matth. vii, 21-23.
6. Matth. vii, 24-27.
7. Matth. vi, 7-15.
8. Matth. v, 13-16, v, 25, v, 29-30, le c. vi tout entier se présentent dans les mêmes conditions.

recommander la pratique de la charité. La promesse des béatitudes [1] se complète de menaces [2] à l'égard de ceux qui prennent leur bonheur en ce monde. Le développement antithétique sur l'Évangile et la Loi n'est pas conservé, bien que l'évangéliste ait dû le connaître, du moins en partie [3]. Il n'en garde que la leçon de la charité [4]. L'instruction sur les trois œuvres de la justice chrétienne est pareillement omise. La défense de juger [5] se rattache de façon naturelle aux préceptes concernant la charité; mais le rédacteur a voulu introduire, entre ce qui regarde les jugements et ce qui concerne les abus de la correction fraternelle [6], les sentences sur l'aveugle qui en conduit un autre [7], et sur le rapport de disciple à maître [8]. Le discours s'achève, comme dans Matthieu, par des considérations sur le témoignage que les paroles peuvent rendre touchant le caractère des personnes [9], et sur la nécessité de mettre en pratique la parole du Christ pour être sauvé [10].

Dans les parties communes, Luc paraît avoir suivi plus exactement que Matthieu la teneur du document où les deux évangélistes ont puisé chacun de son côté. Ce document n'est pas trop difficile à reconstituer [11]. On

1. Luc, vi, 20-23.
2. Luc, vi, 24-26.
3. Cf. Luc, xvi, 17-18.
4. Luc, vi, 27-36.
5. Luc, vi, 37.
6. Luc, vi, 41-42.
7. Luc, vi, 39.
8. Luc, vi, 40.
9. Luc, vi, 43-45.
10. Luc, vi, 46-49.
11. Il comprenait sans doute les béatitudes, sous une forme approchant de Luc, vi, 20-23; le principal de Matth. v, 17-24, 27-28, 31-48 (Luc, vi, 27-36); Matth. vii, 1-5 (Luc, vi, 37, 41-42); Matth. vii, 12 (Luc, vi, 31); Matth. vii, 17-20 (Luc, vi, 43-45); Matth. vii, 21-23 (Luc, vi, 46; xiii, 26-27); Matth. vii, 24-27 (Luc, vi, 47-49).

verra que le discours y était déjà une compilation dont la rédaction même n'était pas entièrement homogène. On pourrait admettre que la recension utilisée par Luc était une forme plus ancienne de Matthieu, qui aurait été amplifiée et retouchée dans notre premier Évangile. Quoi qu'il en soit, les transpositions et les autres modifications que les évangélistes se sont permises montrent bien qu'ils se sont placés à un point de vue didactique et qu'ils ont pris surtout en considération le sens des instructions et le parti qu'ils en pouvaient tirer pour l'édification de leurs lecteurs, sans égard aux circonstances particulières où chaque sentence avait pu être prononcée. Ou ils n'avaient pas souci de telles circonstances, ou ils les ont ignorées.

On ne rend pas compte de ces divergences en disant que Jésus a bien pu répéter plusieurs fois la même parole. Rien n'est plus vrai ; mais cette hypothèse est étrangère à la question dont il s'agit, à savoir, la rédaction des discours, et non l'histoire de Jésus. On n'explique pas ainsi pourquoi Matthieu allonge le discours par le moyen de pièces rapportées, ni pourquoi Luc le raccourcit par l'omission d'éléments qui étaient dans sa source. En cet état de choses, il paraît même superflu de vouloir marquer avec précision le temps, le lieu et l'occasion où telle partie du discours, censée principale, aurait pu être prononcée. On peut dire seulement que, dans l'ensemble, les sentences appartiennent au ministère galiléen, et que quelques-unes, les béatitudes, par exemple, doivent appartenir plutôt au commencement qu'à la fin de ce ministère.

I. — Mise en scène du discours

Matth. iv, 23-v, 2; Luc, vi, 17-20.

Matth. iv, 23. Et il parcourait toute la Galilée, enseignant dans leurs synagogues, prêchant l'évangile du royaume et guérissant toute maladie et toute infirmité parmi le peuple. 24. Et sa renommée se répandit par toute la Syrie, et on lui apportait tous les (gens) mal portants, de diverses maladies, et accablés d'infirmités, démoniaques, lunatiques, paralytiques, et il les guérissait. 25. Et une foule nombreuse le suivit, de la Galilée, de la Décapole, de Jérusalem, de la Judée, et d'au delà du Jourdain; v, 1. et voyant la foule, il monta sur la montagne.

Luc, vi, 17. Et descendant avec eux (les Douze), il prit place en un lieu uni, ainsi qu'un grand nombre de ses disciples, et une grande multitude de peuple, de toute la Judée, de Jérusalem, du littoral de Tyr et de Sidon, qui étaient venus pour l'entendre et se faire guérir de leurs maladies; 18. et ceux que tourmentaient des esprits impurs étaient guéris; 19. et toute la foule cherchait à le toucher, parce qu'il sortait de lui une vertu qui guérissait tout le monde.

Ce préambule de Matthieu est parallèle à ce que Marc[1] a raconté touchant la foule qui s'empressait autour de Jésus, avant que le Sauveur gravît la montagne pour y former le groupe des Douze; en même temps, il remonte, quant à son point de départ et pour l'enchaînement des faits, au moment où Jésus s'éloigne pour la première fois de Capharnaüm et se met à prêcher dans les synagogues de Galilée[2]. Le rédacteur montre d'abord comment Jésus « prêchait l'évangile du royaume » céleste; après cela, il dira en détail comment le Sauveur « guérissait toute maladie et toute infirmité parmi le peuple »; mais il a soin de remarquer, avant d'insérer le discours de la montagne, que la foule a été attirée par les miracles précédemment accomplis, guérisons de toutes sortes,

1. iii, 7-10.
2. Marc, i, 39.

surtout de possédés et de paralytiques. La place assignée au discours n'est donc pas à prendre pour une indication de rigoureuse chronologie. Quelques-uns des miracles particuliers qui seront décrits plus loin ont eu lieu avant que le discours, ou, pour mieux dire, la plupart des instructions qui le constituent, aient été prononcées. L'évangéliste ne l'ignorait pas, et il a distribué discours et faits selon qu'il convenait à son plan didactique.

Matthieu dit donc, comme Marc après la guérison du démoniaque de Capharnaüm, que Jésus enseignait dans les synagogues de Galilée; il généralise les guérisons dont le second Évangile parle au même endroit[1], et il lui emprunte également ce qui est dit de la renommée de Jésus[2], mais en substituant la Syrie à la Galilée. Il entend par Syrie la province romaine de ce nom, qui avait pour limites la Méditerranée, l'Amanus, le Taurus, l'Euphrate, le désert syro-arabe, et qui comprenait aussi la Palestine. Cette façon d'étendre la réputation de Jésus depuis l'Euphrate jusqu'à la frontière d'Égypte n'est pas exempte d'exagération oratoire. Pour l'indication des miracles, Matthieu combine ce qui est dit, dans le second Évangile, touchant les guérisons faites à Capharnaüm, avec ce qu'on lit plus loin sur celles qui ont été opérées au bord du lac[3]; peut-être nomme-t-il ici les paralytiques, parce que l'histoire du paralytique de Capharnaüm se trouve dans le même contexte chez Marc[4]; et il ajoute de son propre fond les *lunatiques*[5], c'est-à-dire les gens atteints d'épilepsie et autres maladies nerveuses, dont on supposait que les crises étaient en rapport avec les phases de la lune. Tous ces miracles sont pour ame-

1. I, 34.
2. I, 28.
3. III, 10-11.
4. II, 1-12.
5. IV, 24. δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς.

ner la grande affluence de la foule, et la foule est amenée pour fournir un auditoire en rapport avec le discours.

La promulgation de la Loi évangélique va se faire devant une grande masse de peuple, composée de Juifs et de païens, comme l'Église au temps du rédacteur. L'énumération des pays d'où vient tout ce monde est prise du récit des guérisons au bord du lac[1], avec adjonction de la Décapole, que fournit un autre passage de Marc[2]. La Décapole était une province soumise directement aux Romains et composée primitivement de dix villes, formant entre elles une sorte de confédération, qui étaient situées, pour la plupart, au delà du Jourdain et au sud-est du lac de Tibériade, et habitées surtout par des païens[3]. Pourquoi le Sauveur, en voyant la foule, monte-t-il sur la montagne[4], bien qu'il soit plus difficile d'y loger un auditoire si considérable, et que Luc[5], pour cette raison même, ait fait descendre Jésus de la montagne dans la plaine? C'est que l'on veut, pour la publication de la nouvelle Loi, une mise en scène analogue à celle qui est décrite dans l'Exode[6] pour la Loi ancienne. La montagne de Matthieu est le Sinaï de l'Évangile, où Jésus parle en prince du royaume de Dieu et se montre plus grand que Moïse; mais sa Loi n'est pas une loi de crainte, et la première parole du nouveau législateur est un cri d'espérance éternelle.

1. Marc, iii, 8.
2. v, 20.
3. Cf. *Encyclopaedia biblica*, I, 1051.
4. v, 1. ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος.
5. vi, 17. καὶ καταβὰς μετ' αὐτῶν (avec les Douze) ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ, καὶ ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ, καὶ πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ κτλ. La plaine est une plaine, et non un plateau à mi-côte. La descente du v. 17 correspond à la montée du v. 12.
6. xx, 18-22.

Au fond, le rédacteur exploite ce que Marc [1] a dit de la montagne où Jésus s'est retiré pour constituer le corps des Douze. L'indication de Marc était générale; elle devient idéale dans Matthieu; y chercher une détermination géographique précise n'est guère plus expédient que pour la montagne de la tentation. La tradition qui met à Kurun-Hattin [2] la montagne des Béatitudes était inconnue des anciens. Saint Jérôme [3] dit que le discours a été prononcé sur le Thabor ou sur quelque autre sommet. Disons qu'il a été prononcé « sur la montagne », comme le Décalogue, et nous rencontrerons la pensée de l'évangéliste. La combinaison de Luc pour amener le discours est purement littéraire; celle de Matthieu n'est pas qu'un artifice de narration, elle procède aussi du symbolisme théologique.

Dans son introduction au discours, Luc a simplement suivi Marc, mais en faisant une transposition. Marc, ayant résumé, en quelques traits expressifs, le ministère exercé par Jésus durant un certain temps, auprès du lac de Tibériade [4], conduit le Sauveur sur la montagne où il choisit ses douze apôtres [5]. Il esquisse ainsi deux tableaux qui ne sont pas très étroitement coordonnés et qui ressembleraient presque à des fragments d'une relation plus complète, ou mieux encore peut-être à des additions rédactionnelles. Le troisième Évangile intervertit l'ordre qui leur est assigné dans le second; ayant raconté la guérison de l'homme à la main paralysée [6], il mène d'abord le Sauveur sur la montagne où a lieu l'élec-

1. III, 13.
2. Cf. Le Camus, *Vie de N.-S. Jésus-Christ* [6], II, 4.
3. *In h. loc.*
4. Marc, III, 7-12.
5. Marc, III, 13-19.
6. Luc, VI, 6-11 (Marc, III, 1-6).

tion des apôtres [1], puis il le fait descendre, non pas jusqu'à la mer, mais jusqu'à une plaine où il rencontre la foule, opère les miracles que Marc dit avoir été faits près du lac, et prononce le discours qui est dans Matthieu le discours sur la montagne. La transposition, attestée par la comparaison des textes et l'embarras de la transition [2], n'a pas d'autre motif que de préparer un grand auditoire pour une grande allocution. Le « lieu de plaine » est pour placer aisément la multitude [3]. S'il n'est pas question de la Galilée, de l'Idumée, de la Pérée [4], c'est que Luc entend par Judée la Palestine entière, jusqu'aux confins de Tyr et de Sidon ; de là vient qu'il dit : « toute la Judée [5] ».

On peut conjecturer qu'il y avait, dans la source où Luc a pris le discours, une introduction d'un contenu analogue au récit que Marc a voulu mettre avant la vocation des apôtres. L'hypothèse d'un proto-Marc [6] où le Discours de la montagne se serait trouvé avant cette vocation n'est pas démontrable. Il est vrai qu'un discours ne viendrait pas mal après le premier récit, et que Marc lui-même a simplement reproduit une partie de la mise en scène qui introduit le discours des paraboles. Mais le nom de proto-Marc complique inutilement la conjecture, et il ne semble pas que le discours, dans sa rédaction la plus ancienne, ait été adressé à une foule. On ne doit pas oublier que Matthieu, ayant pris pour le discours les préliminaires de la vocation des apôtres dans Marc, se trouve

1. Luc, vi, 12-16.

2. On dirait que la foule est descendue avec Jésus, bien que l'évangéliste veuille signifier le contraire : c'est que Luc rejoint Marc, où la foule entoure Jésus avant qu'il monte.

3. Luc, d'ailleurs, n'aime pas se répéter, et il a anticipé dans v, 3, pour la pêche miraculeuse, la mention de la foule au bord du lac, de la barque, et même de la prédication dans la barque.

4. Comme dans Marc, iii, 8.

5. ἀπὸ πασῆς τῆς Ἰουδαίας.

6. H. Ewald, ap. Holtzmann, 58.

comme au dépourvu relativement à ce fait, et, ne pouvant plus le raconter, s'est borné à insérer la liste des Douze avant le discours de mission [1]. Le problème littéraire est ici beaucoup plus confus que le problème historique. Vu le caractère de la composition, il n'y a pas lieu de chercher en quelles circonstances précises le discours ou les parties qui le composent ont été prêchés. Pour ce qui est du travail rédactionnel, il ne paraît pas douteux que la mise en scène de Matthieu a été obtenue par la combinaison de Marc avec la source où le rédacteur du premier Évangile a pris le discours, et il n'est aucunement impossible que Luc ait connu cette rédaction de Matthieu, qu'il ait vu son rapport avec Marc et qu'il ait été ainsi amené à placer le discours comme il a fait, en anticipant l'élection des apôtres pour faire place au discours.

MATTH. v, 1. Et quand il fut assis, ses disciples s'approchèrent de lui ; 2. et ouvrant la bouche, il les instruisait, disant :	LUC, vi. 20. Et lui, levant les yeux sur ses disciples, dit :

Les deux évangélistes supposent comme un double rang d'auditeurs : d'abord les disciples, à qui Jésus s'adresse principalement, et que l'on doit se représenter assez nombreux ; puis, derrière eux, la foule accourue de divers côtés. Dans Luc [2], en effet, les disciples sont tous ceux qui avaient suivi Jésus sur la montagne où il a choisi les Douze ; dans Matthieu, ce ne peuvent être seulement les quatre dont la vocation a été racontée précédemment ; et comme le premier Évangile n'appelle disciples que ceux qui suivaient régulièrement Jésus, il est facile de voir que, selon l'évangéliste lui-même, le discours a eu

1. MATTH. x.
2. Cf. vi, 13, 17.

lieu seulement lorsque le Sauveur avait déjà beaucoup de disciples attachés à sa personne, et sans doute après le choix des Douze, comme le veut Luc. On peut même penser que Matthieu, en parlant des disciples, a songé surtout aux Douze, dont il ne donnera la liste que plus loin, tout comme, en parlant des paralytiques guéris par Jésus avant que le discours eût été prononcé, il a songé au paralytique dont il racontera ultérieurement la guérison.

Il n'en est pas moins vrai que la combinaison paraît artificielle dans les deux Évangiles; que le discours, c'est-à-dire l'instruction qui a servi de base à la composition actuelle, doit avoir été adressé primitivement aux disciples; qu'il n'y avait aucune raison de mentionner spécialement ceux-ci après avoir constitué un auditoire avec la foule, si la source primitive n'avait pas mis le discours en rapport avec les disciples; qu'on voit bien l'intérêt de la combinaison dans Matthieu, où elle correspond au développement et au caractère que l'on a voulu donner à l'ensemble de l'instruction, mais qu'on le voit beaucoup moins dans Luc, où le discours est plus bref et n'apparaît pas comme une nouvelle Loi, opposée à l'ancienne, et promulguée avec solennité, comme la Loi mosaïque, devant un peuple assemblé.

On conçoit que certains critiques admettent aisément une influence de Matthieu sur Luc, soit que le rédacteur du troisième Évangile ait connu le premier dans sa forme actuelle [1], soit qu'il l'ait connu sous une forme plus ancienne, avant l'addition des récits de l'enfance et d'autres parties propres à Matthieu, que Luc semble avoir absolument ignorées. Du moins peut-on dire que la combinaison adoptée par Matthieu et par Luc n'est pas primitive, que les deux Évangiles ne doivent pas être, à cet

1. Holtzmann, *Die Synoptiker*[3], 58.

égard, entièrement indépendants l'un de l'autre, et que Matthieu ne dépend pas de Luc; mais les deux peuvent dépendre d'une source commune, qui se placerait entre eux et la première rédaction des discours du Seigneur, que cette source ait été ou non une première édition de Matthieu.

Pour marquer l'importance de l'instruction qui va suivre, les évangélistes ont une formule d'introduction plus solennelle que dans les discours ordinaires. Selon Matthieu [1], Jésus s'assied en présence de la foule, comme le docteur du monde, et « il ouvre la bouche » pour instruire les hommes touchant la volonté de Dieu. Dans Luc, où le discours se tient en rase campagne, Jésus est debout [2], entouré des disciples et de la foule, et quand il commence à parler, il lève les yeux vers ses disciples [3], parce que, dans la réalité, c'est à eux que le discours est destiné.

II. — Les béatitudes.

Matth. v, 3-12; Luc, vi, 20-26.

Matth. v, 3. « Bienheureux les pauvres en esprit, parce que le royaume des cieux est à eux!

4. Bienheureux les affligés, parce qu'ils seront consolés!

Luc. vi. 20. « Bienheureux (êtes-vous), pauvres, parce que le royaume de Dieu est à vous!

21. Bienheureux, (vous) qui êtes maintenant affamés, parce que vous serez rassasiés!

1. v, 1. καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. 2 καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων.

2. Cf. p. 104, n. 5. On dit que le mot ἔστη marque le point d'arrêt de la descente, et que Jésus s'est assis ensuite pour enseigner. Mais Luc paraît avoir songé que, pour parler à une foule réunie dans une plaine, l'orateur ne pouvait pas être assis. Luc, iv, 20, présente un cas tout différent. Que la plaine en question soit un plateau de la montagne, l'évangéliste ne le dit nullement; s'il fait descendre Jésus de la montagne, c'est à cause de la foule, et aussi de Marc, iii, 7.

3. V. 20. καὶ αὐτὸς ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγεν.

5. Bienheureux les doux, parce qu'ils posséderont la terre!

6. Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parce qu'ils seront rassasiés!

7. Bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils obtiendront miséricorde!

8. Bienheureux les purs de cœur, parce qu'ils verront Dieu!

9. Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés fils de Dieu!

10. Bienheureux les persécutés pour la justice, parce que le royaume des cieux est à eux!

11. Bienheureux serez-vous quand on vous outragera, qu'on vous persécutera et qu'on dira mensongèrement toute sorte de mal contre vous à cause de moi!

12. Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, parce que votre récompense est grande dans les cieux; car c'est ainsi qu'on a persécuté les prophètes d'avant vous. »

Bienheureux, (vous) qui pleurez maintenant, parce que vous rirez!

22. Bienheureux serez-vous quand les hommes vous haïront, quand ils vous excommunieront, vous outrageront et rejetteront votre nom comme mauvais à cause du Fils de l'homme! 23. Réjouissez-vous en ce jour-là et tressaillez d'allégresse, parce qne votre récompense est grande dans le ciel; car c'est ainsi que leurs pères traitaient les prophètes.

24. Mais malheur à vous, riches, parce que vous avez reçu votre consolation!

24. Malheur à vous, qui êtes maintenant rassasiés, parce que vous serez affamés!

Malheur à vous qui riez maintenant, parce que vous serez affligés et que vous pleurerez!

26. Malheur (à vous), quand tous les hommes diront du bien de vous! car c'est ainsi que leurs pères traitaient les faux prophètes. »

On a pu compter sept, huit, neuf ou même dix béatitudes dans Matthieu, selon qu'on a considéré tout ce qui regarde les persécutions[1] comme une transition au discours direct, ou bien qu'on a pris ce qui s'adresse aux disciples[2] comme une application de la huitième béatitude, ou que l'on s'est réglé sur la répétition du mot « bienheureux », ou que l'on a compté « Réjouissez-vous[3] », dans le développement final, comme l'indice d'une béatitude distincte. Cette dernière combinaison n'est guère soutenable; mais les précédentes s'appuient

1. V. 10-12.
2. V. 11-12.
3. V. 12.

sur certains détails qui ne manquent pas de signification. A n'envisager que la structure extérieure du discours, il y a neuf béatitudes [1] : à regarder le fond, il n'y en aurait que huit, ou seulement sept ; on peut douter que le rédacteur ait attaché quelque importance au chiffre ; dans ce cas, il se serait réglé sur la forme autant que sur le fond, et l'on devrait compter neuf béatitudes, comme on en compte quatre dans Luc, la dernière béatitude étant la même dans les deux Évangiles. Le total de huit béatitudes n'est aucunement assuré dans Matthieu par la présence de quatre béatitudes et de quatre malédictions dans Luc. Autant il est évident que les deux évangélistes ont exploité un fond commun et dépendent finalement d'une même source, autant il paraît impossible de déterminer avec précision ce que Matthieu a pu ajouter dans l'énumération des béatitudes, et ce que Luc a pu retrancher.

Chaque béatitude exprime un trait distinctif des vrais disciples, et une promesse concernant la récompense qui leur est réservée. Dans Matthieu, le caractère religieux et moral des conditions d'admissibilité au royaume de Dieu a beaucoup plus de relief, et l'on dirait que l'évangéliste s'est complu à le faire valoir par certaines additions explicatives et par la forme didactique du discours [2]. La félicité promise n'est pas non plus de ce monde, et la conception nationale du règne messianique est implicitement écartée. Bien loin de favoriser les espérances de joies purement terrestres, Jésus déclare que, pour avoir part au royaume de Dieu, il faut renoncer au bonheur de ce monde, et que la garantie de la félicité à venir est dans la privation des biens de la terre, dans l'acceptation patiente de toutes les douleurs et de tous les maux. L'avenir éternel com-

1. Puisque l'on répète neuf fois μακάριοι.
2. Emploi de la troisième personne, au lieu du discours direct.

pensera pour les humbles, les doux, les purs, les pacifiques, les persécutés, toutes les amertumes du présent, qui sont la condition du bonheur à venir. Luc retient cette perspective du renversement des conditions, il l'accentue même, en n'insistant pas sur les dispositions morales qui doivent être jointes à la pauvreté et aux souffrances réelles, et en opposant le malheur éternel des riches à la félicité éternelle des pauvres. Le changement qu'introduit le royaume de Dieu affecte chez lui l'apparence d'une révolution sociale; et comme Jésus, dans le troisième Évangile, apostrophe directement les pauvres et les riches, l'application se trouve anticipée et généralisée : le Christ ne parle plus comme docteur; on dirait qu'il est déjà juge et distribue à chacun, selon qu'il appartient au groupe des pauvres ou à celui des riches, le sort qu'il mérite. Peut-être Luc a-t-il mieux gardé le ton du discours [1], la forme didactique du premier Évangile pouvant être imitée de l'Ancien Testament [2], pour rehausser la solennité de l'instruction; mais Matthieu en a sans doute mieux conservé l'esprit général.

Les candidats au royaume sont « pauvres en esprit [3] ». On peut croire que la source primitive mentionnait simplement « les pauvres », comme Luc [4], et que l'addition : « en esprit », veut signifier que la pauvreté dont il s'agit n'est pas uniquement la privation réelle des richesses, mais une disposition de l'âme, un sentiment de pauvreté spirituelle qui donne à la pauvreté réelle sa valeur morale et son mérite. « Pauvres d'esprit » est une locution

1. Holtzmann, 340.
2. Cf. Ps. I, 1.
3. V. 3. μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.
4. V. 20. μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Sur l'équivalence des mots « Cieux » et « Dieu », voir *Études évangéliques*, 102, n. 2.

parallèle à « purs de cœur [1] » : l'esprit est le siège de cette pauvreté, comme le cœur de cette pureté. Les pauvres d'esprit ne sont pas des gens dépourvus d'intelligence, mais des pauvres qui ont conscience de leur misère, des humbles et des résignés. L'humilité et l'abnégation sont le fondement de la perfection chrétienne, comme l'orgueil et l'égoïsme sont le principe de la perversion morale. La pauvreté en esprit n'implique pas seulement l'absence de richesses, mais le renoncement intérieur aux biens terrestres et le détachement de soi-même. Dans les Psaumes et les livres prophétiques de l'Ancien Testament, les pauvres sont à la fois des gens dénués de ressources temporelles, et les hommes pieux, les humbles serviteurs de Dieu. C'est ainsi que Jésus l'entendait, et la paraphrase de Matthieu, si elle n'a pas eu d'autre objet que de marquer expressément le caractère intérieur de la pauvreté évangélique, est tout à fait conforme à la pensée du Maître : c'est à ces vrais pauvres qu'appartient le royaume des cieux ; ils font dès maintenant partie de la société des saints, et ils auront part au règne glorieux de la justice éternelle. Si l'évangéliste a voulu insinuer que la pauvreté spirituelle est compatible avec une autre situation que la pauvreté de fait, il a introduit une nuance de pensée qui n'était pas dans le discours primitif, tout comme Luc, s'il a voulu attribuer à la pauvreté réelle une valeur morale indépendante : du point de vue de Jésus, les deux choses allaient ensemble, l'idée d'un riche humble et détaché se présentant comme contradictoire, et celle du pauvre impatient et révolté contre son sort étant radicalement opposée à l'idéal du pauvre évangélique. Matthieu tend à adapter l'idée primitive aux conditions pratiques de la vie, et Luc à un programme de socialisme ascétique qui est resté longtemps celui de

1. V. 8.

l'Église. Le Christ n'aurait désapprouvé ni l'une ni l'autre de ces tendances.

La plupart des anciens manuscrits [1] et le texte reçu font venir en second lieu les affligés, en troisième lieu les doux. Tel doit être l'ordre primitif. La disposition contraire s'explique par l'analogie plus étroite qui existe entre les pauvres et les doux, peut-être aussi par le rapprochement qu'on aura établi entre les affligés et ceux qui sont affamés de justice, comme si la justice dont il s'agit était la rémunération des peines. Par « affligés [2] » l'on doit entendre ceux qui souffrent moralement, soit à raison de leurs infirmités spirituelles, soit plutôt à raison de leur double pauvreté et de toutes les épreuves qui leur viennent du dehors. Il n'est pas précisément question du regret des péchés. La situation des justes, des pauvres de Dieu, en ce monde, est celle d'opprimés; c'est du dedans et du dehors que leur viennent les afflictions; mais la consolation, c'est-à-dire le salut messianique, le royaume de Dieu viendra aussi à son heure. On remarquera le caractère impersonnel de la promesse dans cette béatitude, comme dans toutes celles qui sont communes aux deux évangélistes. Ce n'est pas que l'idée de Dieu en soit absente, bien au contraire; mais peut-être évite-t-on de le nommer [3]. A cette seconde béatitude correspond la troisième de Luc [4] : « Bienheureux, (vous) qui pleurez maintenant, parce que vous rirez. » Les termes concrets de l'antithèse viennent-ils de Luc ou de la tradition qui le supporte, ou bien est-ce Matthieu, qui, selon sa

1. ℵBC etc. Syr. sin. L'ordre inverse est donné par D, mss. it., Vulg. Syr. cur.

2. V. 4. οἱ πενθοῦντες.

3. Dalman, *Die Wörter Jesu*, I, 183. Indice à noter pour la critique de ce morceau. Matthieu dit, d'après la source, « le royaume des cieux » ; mais ce peut être de lui-même qu'il écrit, v. 8 : « ils verront Dieu », et v. 9 : « ils seront appelés fils de Dieu ».

4. V. 21. μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε.

tendance à intérioriser et moraliser la description, aura introduit les termes abstraits d'affliction et de consolation ? Luc a dû ajouter : « maintenant », pour relever l'antithèse du présent et de l'avenir, et peut-être aussi par une sorte d'application immédiate aux chrétiens de son temps. Il est beaucoup plus douteux qu'il ait substitué l'antithèse du rire et des pleurs à celle de la consolation et de l'affliction ; car, d'ordinaire, il ne cherche pas plus que Matthieu les images voyantes. On ne doit pas se hâter de dire qu'il a matérialisé la donnée de la source [1], vu que Matthieu peut tout aussi bien l'avoir spiritualisée, comme il a fait pour la première béatitude, et comme il fera pour la quatrième. Si Luc est primitif, Jésus aurait eu en vue les afflictions venues du dehors.

Humbles d'esprit et affligés en ce monde, les justes sont doux et patients à l'égard du prochain. Les doux sont ceux qui savent supporter sans se plaindre tous les désagréments qui surviennent de la part des hommes. « Ils posséderont la terre [2] », non pas celle d'aujourd'hui, mais la vraie terre de promission, le pays des élus, dont la Palestine, la terre promise à Abraham et à sa postérité, n'est, en un sens, que la figure. Cependant la terre ne peut être le ciel : le royaume de Dieu se réalisera sur la terre régénérée, et de là vient, que « posséder la terre » équivaut à être admis au royaume des cieux. Ce n'est donc point par une conquête, en prenant les armes pour délivrer les Juifs de la domination étrangère, que le Messie entrera en possession de la gloire. Jésus et ses fidèles sont doux. La patience, et non la violence, procurera l'avènement au règne de Dieu. Pauvre et doux sont à peu près synonymes dans le langage de l'Ancien Testa-

1. J. Weiss (Meyer [8]), 389.

2. V. 5. μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν. Cf. Ps. xxxvii, 11. οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν, où Matthieu pourrait bien avoir pris cette béatitude.

ment, où les deux idées sont associées sous le même mot [1]. Si Matthieu, pour développer les conditions morales du royaume, a augmenté le nombre des béatitudes, celle-ci devrait lui être d'abord attribuée, parce que, dans la bouche de Jésus, elle n'ajoutait rien à l'idée que représente la première, et qu'elle est, pour la forme, imitée du langage biblique.

Ceux qui ont faim et soif de la justice [2] sont ceux qui désirent ardemment vivre selon la volonté de Dieu. Les Juifs croient y réussir en suivant la lettre de la Loi, et ils pensent mériter ainsi d'avoir part au triomphe messianique. Mais la vraie justice, la perfection de vie par laquelle on plaît à Dieu, est tout autre : la suite du discours le montrera bientôt. Ceux qui sont avides de cette justice véritable, qui sont disposés à servir Dieu dans le renoncement et l'humilité, seront rassasiés du bien qu'ils convoitent. Ils seront sanctifiés en même temps que glorifiés ; car ici la justification dans le temps ne se distingue pas nettement de la glorification dans l'éternité. La justice en question n'est pas le jugement de Dieu [3], avec le salut dont il récompense les saints, mais la justice dont il va être bientôt question [4], la justice évangélique, en tant qu'elle s'oppose à la justice légaliste des pharisiens. On ne se rassasie pas du jugement de Dieu, même en tant que ce jugement est favorable, et Jésus semble avoir toujours encouragé les siens à craindre ce jugement et à s'y préparer, plutôt qu'à le désirer avec impatience. Il convient d'autant plus de prendre le mot « justice » au sens ordinaire de l'évangéliste, que celui-ci l'a inséré

1. עני « humble », ענו « pauvre », l'un s'employant aisément pour l'autre.

2. V. 6. μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.

3. Quelques auteurs, *ap.* Holtzmann, 202.

4. V. 10, v. 20.

dans le texte pour donner une signification toute morale à cette béatitude. La conclusion : « car ils seront rassasiés », suppose seulement dans la première partie : « Bienheureux les affamés », les mots : « et les assoiffés de justice », se détachant comme une addition du rédacteur. On lit, en effet, dans Luc : « Bienheureux, (vous) qui êtes maintenant affamés, parce que vous serez rassasiés [1]. » Sauf le mot « maintenant », telle doit être la forme originelle de cette béatitude, qui se rapportait à une indigence réelle, tout comme la première.

La cinquième béatitude, purement morale, est propre à Matthieu, comme les deux suivantes et la troisième. Les miséricordieux obtiendront miséricorde [2]. Ceux qui ont compassion des misères spirituelles et corporelles du prochain trouveront eux-mêmes indulgence auprès du souverain Juge. L'opinion juive qui voyait volontiers dans tout malheur le châtiment d'une faute personnelle ne favorisait pas la pitié. Un disciple de l'Évangile ne considérera que l'infirmité de son frère, pour lui venir en aide autant qu'il pourra. Ainsi méritera-t-il que ses propres imperfections et ses fautes soient oubliées de Celui qui assigne leur place aux élus du royaume. Idée chère à Matthieu [3], et qui était facile à introduire en cet endroit, supposé que la source n'en ait rien dit.

Les purs de cœur [4] sont les simples, les droits, les chastes, qui ne s'arrêtent pas même à la pensée du mal. Leur pureté, intérieure et vraie, n'est pas cette pureté tout extérieure et de convention que donne la fidélité aux observances légales. Ces « purs verront Dieu », non seulement par la manifestation sensible de son règne glorieux, mais par une vision réelle du Seigneur se mani-

1. V. 21. μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε.
2. V. 7. μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.
3. Cf. VI, 14-15 ; IX, 13 ; XII, 7 ; XVIII, 34 ; XXV, 40, 45.
4. V. 8. μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.

festant lui-même à ses élus dans la nouvelle Jérusalem. « Pur de cœur » est une expression biblique [1]. « Voir Dieu » est une formule qui doit appartenir plutôt à la langue de l'évangéliste [2] qu'à la prédication de Jésus.

Les « pacifiques » de la septième béatitude ne sont pas seulement des paisibles, mais des « pacificateurs [3] », qui répandent autour d'eux la paix dont ils jouissent en eux-mêmes. Ils seront appelés fils de Dieu et ils le seront, parce qu'ils seront ses amis, les héritiers de son royaume. L'idée de cette filiation n'est pas plus paulinienne que celle de la justice [4] ; mais l'évangéliste, en énumérant les formes de la justice chrétienne, tient à varier aussi l'expression de la promesse. Dans toutes les béatitudes qui lui sont propres, on reconnaît son esprit, son style et des emprunts au langage de l'Ancien Testament.

Matthieu est tellement dominé par son idée de la justice, qu'il la met encore dans la huitième béatitude [5], celle qu'il dédoublera pour en faire l'application aux disciples, et qui correspond à la quatrième de Luc. Par ce moyen, il y introduit un élément moral, comme dans toutes celles qui lui sont communes avec le troisième Évangile. Si la forme des apostrophes directes, qui se trouve dans Luc, est primitive, Matthieu aura déduit sa huitième béatitude de celle qui était la dernière dans la source ; il aura obtenu ainsi une transition pour rejoindre ce morceau final, difficile à transposer en énoncé purement didactique, et qui n'avait de sens qu'adressé aux disciples. « Les persécutés » auront été fournis par la source ; « la justice », comme motif de la persécution, est l'idée favorite de l'évangéliste,

1. Cf. Ps. XXIV, 4 ; LXXIII, 1.
2. Cf. Ps. XVII, 15, et *supr.* p. 114, n. 3.
3. V. 9. μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ (ℵCD, mss. it., Vulg. omettent αὐτοί) υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.
4 HOLTZMANN, *loc. cit.*
5. V. 10. μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης.

la persécution pour la justice venant en variante de la persécution à cause de Jésus lui-même ; quant au texte de la promesse : « parce que le royaume des cieux est à eux », il est simplement repris de la première béatitude. Ce qui est dit aux disciples touchant les persécutions qui les attendent vient de la source commune, le développement suivant, dans les deux Évangiles, une marche parallèle, pour aboutir à la mention des prophètes.

Ce passage accuse néanmoins l'expérience des premières persécutions. Car il n'est pas question des fléaux qui, d'après la tradition apocalyptique, doivent précéder le grand avènement, et qui ne tiennent pas, d'ailleurs, une place marquante dans l'enseignement authentique de Jésus, mais du sort qui sera fait aux chrétiens par les Juifs. Selon Matthieu [1], on les outragera, on les persécutera, on les calomniera, à cause de Jésus. D'après Luc [2], ils seront en butte à la haine, à l'excommunication, c'est-à-dire à l'exclusion de la synagogue, aux outrages et à la diffamation, à cause du « Fils de l'homme ». L'emploi de ce dernier terme, au lieu du pronom personnel, montre que les évangélistes ne se sont pas fait scrupule de s'en servir, pour rehausser le discours, en des endroits où leurs sources ne le contenaient pas. La perspective ne va pas au delà des persécutions intentées aux chrétiens par les Juifs ; mais il n'en est pas moins clair que le point de vue change quand on arrive à la dernière béatitude. Jusque là

1. V. 11. μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ'ὑμῶν ψευδόμενοι (D, mss. it., Ss. omettent ψευδόμενοι, et ce mot, dans tous les cas, ne doit pas venir de la source ; l'idée de calomnies répandues sur le compte des chrétiens existe dans le texte, indépendamment de cette addition) ἕνεκεν ἐμοῦ (D, δικαιοσύνης. Ss. « à cause de mon nom »).

2. V. 22. μακάριοι ἐστὲ ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Horreur du nom chrétien, comme dans Jac. ii, 7 ; I Pier. iv, 14, 16.

il s'agissait de la condition actuelle des futurs élus du royaume, et la joie de l'avenir faisait contraste immédiat aux misères du présent. On entrevoit maintenant un autre avenir, douloureux à raison de sévices particuliers que subiront les disciples de Jésus, et cet avenir se place entre le présent déjà triste, et le royaume promis d'abord.

La combinaison de la dernière béatitude avec les précédentes pourrait donc correspondre à un travail de la pensée chrétienne sur les paroles de Jésus, soit qu'on ait associé à l'enseignement général sur la situation des candidats au royaume les prévisions concernant le sort des disciples, soit qu'on ait défini plus précisément ces prévisions d'après les faits de l'histoire apostolique. Cette influence des faits sur la rédaction paraît incontestable, au moins en ce qui regarde Luc. Que les persécutés aient patience, parce que leur récompense est grande dans le ciel [1], qu'elle est toute prête à venir [2], comme le règne de Dieu. Et ils peuvent s'encourager aussi par la pensée que les prophètes ont été traités par les Juifs de la même façon qu'eux-mêmes. La forme de ce passage dans Luc : « c'est ainsi que leurs pères traitaient les prophètes [3] », laisse entendre que la séparation des chrétiens d'avec les Juifs était accomplie au temps où le discours a été rédigé. Cette distinction nette de trois moments, celui où Jésus parle, celui où

1. Matth. 12. χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Luc, 23. χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε· ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ.

2. Cf. Ap. xxii, 12. La récompense au ciel est peut-être moins une récompense tenue en réserve et préexistant dans le ciel (Holtzmann, 204), que la récompense destinée par Dieu aux justes dans le royaume prêt à venir (Dalman, I, 169); « récompense aux cieux » est une façon de parler équivalente à « récompense auprès de Dieu », assignée par lui. Cf. p. 114, n. 3.

3. V. 23. κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν. Matth. 12. οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν.

arriveront les persécutions, celui qui amènera la récompense, est venue tout naturellement aux évangélistes, désireux de faire servir à l'édification de leurs contemporains l'enseignement du Sauveur. Matthieu, tout aussi bien que Luc, compare les disciples aux prophètes, comme si les uns succédaient à la mission des autres, et cette idée aussi convient moins au temps de Jésus qu'au premier âge de l'Église.

On a pu voir que les quatre béatitudes de Luc n'énumèrent pas, comme celles de Matthieu, les qualités morales des disciples de l'Évangile, mais décrivent leur situation à l'égard du monde. Ils sont considérés comme actuellement et réellement pauvres, affamés, affligés ; ils seront persécutés. Cette situation n'exclut pas, elle implique plutôt l'esprit de pauvreté spirituelle, et la récompense promise, même exprimée sous la forme du rassasiement et du rire, n'est pas d'ordre vulgaire : on veut dire que les joies du royaume de Dieu compenseront les privations et les souffrances du temps présent. Aux quatre promesses l'évangéliste oppose quatre menaces, ou quatre malédictions, qui semblent calquées sur les quatre béatitudes : malheur aux riches, aux rassasiés, aux heureux [1], à ceux que le monde loue. Le royaume de Dieu est pour ceux qui sont pauvres de biens temporels et riches de vertus ; il n'est pas pour ceux qui sont riches des biens de ce monde et indifférents aux biens spirituels. Les hommes qui n'apprécient que le bonheur terrestre n'ont pas droit à une autre récompense, et, puisqu'ils ont reçu la leur, ils ne peuvent prétendre à celle des justes. Mais, dans l'autre

1. V. 25. οὐαὶ ὑμῖν οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε. Le futur κλαύσετε répond au κλαίοντες de la béatitude ; mais ne dirait-on pas que Luc dit d'abord πενθήσετε, parce qu'il lisait dans la source πενθοῦντες, comme Matthieu, et non κλαίοντες ? Le νῦν de la seconde et de la troisième malédiction fait écho à celui des béatitudes correspondantes. De même les faux prophètes, v. 26, répondent aux vrais, v. 23.

vie, privés de la récompense des saints, ils manqueront aussi de ce qui faisait leur bonheur sur la terre : ce sera leur tour d'être pauvres, d'avoir faim, de pleurer, de ressentir en supplice éternel toutes les douleurs qui leur ont été épargnées et qu'ils ont fui en ce monde [1].

La dernière menace correspond bien à la quatrième béatitude, mais elle ne peut pas s'adresser aux riches, visés dans les trois premières, à moins que ces riches, qui ne peuvent être des disciples de Jésus, ne soient des chrétiens contemporains de l'évangéliste, largement pourvus des biens de ce monde et en jouissant comme des païens. S'il s'agissait d'auditeurs de Jésus, non convertis à l'Évangile, pourquoi leur recommanderait-on de ne pas se mettre dans le cas des faux prophètes ? Il n'y a pas de rapport entre la situation de ceux-ci et la leur. Impossible de songer aux scribes et aux pharisiens : le discours s'adresse évidemment à des gens qui font profession de la foi évangélique, et même à des missionnaires plutôt qu'à de simples fidèles, puisqu'on peut les comparer aux prophètes de l'ancien temps. Si l'on veut que les trois premières menaces s'adressent à des Juifs non croyants, aux auditeurs de Jésus, le discours sera fort incohérent. Tout s'explique si l'on se place au point de vue de l'évangéliste, qui a beaucoup moins songé aux auditeurs du Christ qu'à ses propres lecteurs. Ceux qu'il menace ne sont pas les persécuteurs de l'Église, mais les gens du monde et les chrétiens qui entreraient dans leurs sentiments.

Ces malédictions, qui manquent dans le premier Évangile, semblent déplacées en ce discours ; on a supposé qu'elles y avaient été rapportées pour une raison didactique [2], ou bien même que Luc les aurait composées, en établissant la correspondance des quatre menaces aux

1. Cf. Luc, xvi, 25.
2. Schanz, *Lukas*, 222.

quatre béatitudes [1]. Il est évident, non seulement par le contenu des malédictions, mais par la façon artificielle dont Luc les rattache au contexte, moyennant un « mais » qui les introduit [2], et une reprise à la fin : « Mais je vous dis, à vous qui m'écoutez [3] », pour rejoindre le point de vue historique du discours, que les menaces sont ici une pièce rapportée. D'autre part, le temps et la main de l'évangéliste se reconnaissent dans le développement, et les malédictions semblent conçues artificiellement, d'après les béatitudes : si donc Luc a pris l'idée de ces malédictions dans la tradition, il n'a pas eu besoin de les trouver toutes faites, et il a très bien pu les rédiger lui-même [4]; en tous cas, il est invraisemblable que ces malédictions aient existé dans la source où ont été consignées d'abord les béatitudes ; elles ont dû être ajoutées par Luc à la tradition documentaire dont il dépend.

III. — Le sel. La lumière

Marc, ix, 50; iv, 21; Matth. v, 13-16; Luc, xiv, 34-35; viii, 16 (xi, 33).

Marc, ix, 50 « Le sel est bon ; mais si le sel devient dessalé, avec quoi l'assaisonnerez-vous? Ayez du sel en vous-mêmes, et soyez en paix entre vous. »

Matth., v, 13. « Vous êtes le sel de la terre ; mais si le sel s'affadit, avec quoi le salera-t-on? Il n'est plus bon à rien, si ce n'est (à être) jeté dehors (pour) être foulé aux pieds des hommes. »

Luc, xiv, 34. « Le sel est donc bon ; mais si le sel même s'affadit, avec quoi l'assaisonnera-t-on? 35. Il ne convient ni en terre, ni en fumier ; on le jette dehors. Qui a des oreilles pour entendre entende ! »

1. J. Weiss, 390; Holtzmann, 340; Wernle, *Die Synoptiche Frage*, 62.

2. V. 24. πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις. Ce πλὴν est une expression favorite de Luc.

3. V. 27. ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν. Transition tout à fait curieuse.

4. On peut admettre une imitation de Deut. xxvii, 15-26; Is. v, 8, 23, avec réminiscence de Jér. v, 31 (Holtzmann, *loc. cit.*).

Les disciples du Christ doivent d'autant moins se laisser effrayer par les persécutions, qu'ils sont, par vocation, destinés à exercer sur les autres hommes une plus grande et plus salutaire influence. Telle est l'idée qui a décidé le rédacteur du premier Évangile à placer en cet endroit les comparaisons du sel et de la lumière, que Marc et Luc connaissent aussi, mais qu'ils reproduisent séparément, avec quelques variantes, dans un autre contexte. Ces comparaisons ont eu d'abord une existence indépendante dans la tradition orale ; puis la tradition écrite leur a assigné la place qui était jugée la plus convenable d'après le sens qu'on leur attribuait. Il ne peut être question de chercher quel évangéliste a gardé le souvenir certain des circonstances historiques où elles ont été prononcées, mais seulement de savoir où leur sens primitif semble avoir été le mieux préservé.

Dans la comparaison du sel, Marc et Luc s'accordent pour l'entrée en matière ; mais il est évident que, pour le développement, Luc ne dépend pas de Marc ; il s'accorde avec Matthieu et doit dépendre, comme lui, d'une autre source que Marc. La forme de la comparaison est mieux équilibrée dans le troisième Évangile, où la proposition : « le sel est bon[1] », fournit un point de départ très net, auquel la suite du discours se rattache naturellement. Le sel est bien utile ; c'est un condiment que l'on peut dire indispensable à l'homme pour la préparation de ses aliments ; mais si le sel vient à perdre sa vertu, il n'est plus bon à rien ; on ne saurait le mettre tout de suite en terre, ni provisoirement au tas de fumier ; on le jette dehors, c'est-à dire à la rue, où l'Oriental envoie tout ce qui l'embarrasse. Peu importe que le sel puisse ou non se dessaler. La comparaison est fondée sur l'opinion populaire d'après laquelle le sel peut perdre sa saveur ; et cette

1. V. 34. καλὸν οὖν τὸ ἅλας. Cf. Eccli. xxxix, 26.

opinion doit provenir de ce que, dans les dépôts salins des bords de la mer Morte, à raison du mélange des matières, l'apparence du sel peut subsister, quand la vertu salante a disparu par l'effet de la pluie [1]. Comme il arrive souvent, l'application de cette comparaison n'est pas indiquée. L'idée suggérée par le contexte de Luc est qu'un disciple qui perd les qualités de son emploi n'est plus bon à rien, est perdu sans ressource. La comparaison ne porte pas sur l'analogie qui pourrait exister entre la propriété du sel et la fonction du disciple, ni sur un rapport entre l'affadissement du sel et la déchéance morale de l'homme, mais tout simplement sur ce que le sel dessalé et le disciple qui a perdu l'esprit évangélique sont objets de rebut, à jamais inutilisables [2]. Telle paraît être la signification primitive de cette sentence : il n'y a pas lieu d'y voir, si ce n'est dans la pensée de l'évangéliste, une allégorie qui viserait les pharisiens, et où les Juifs seraient figurés par le sel jeté dehors. Si l'apostrophe qui sert de conclusion n'est pas une addition rédactionnelle, ce n'était pas non plus une invitation à scruter le mystère de cette allégorie, mais un avertissement donné aux disciples, qui doivent éviter, en ce qui les concerne, un sort pareil à celui du sel affadi.

Matthieu garde le principal de la description et n'introduit l'allégorie qu'au début, afin de rattacher la comparaison au contexte qu'il lui a donné. Sel affadi ne peut être salé par un autre élément ; il ne peut qu'être jeté dehors, à la rue, où il sera foulé aux pieds des passants. Mais bien que ce développement se rapporte toujours à un changement d'état, l'évangéliste attribue à la comparaison un autre objet que le changement. La métaphore qui sert d'introduction : « Vous êtes le sel de la terre [3] », indique

1. Holtzmann, 60.
2. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, 70.
3. V. 13. ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς.

aussi le sens de l'application. On découvre une analogie entre la propriété du sel et le rôle des disciples à l'égard de la terre, c'est-à-dire de l'humanité, la formule « sel de la terre » ayant été conçue parallèlement à « lumière du monde », qui vient ensuite. Dans un cas comme dans l'autre, on ne songe qu'à un effet bienfaisant. Le sel peut servir à conserver les viandes et à en empêcher la corruption ; il peut servir d'assaisonnement. Ce dernier usage est celui qui se présente de lui-même à l'esprit ; c'est le seul qui semble visé dans la comparaison, et ce doit être également le seul auquel Matthieu a pensé [1]. Ainsi les disciples sont pour l'humanité ce que le sel est pour les aliments, l'assaisonnement qui donne goût et saveur, c'est-à-dire le principe de vie morale qui doit élever l'humanité à la perfection que Dieu veut, la rendre agréable à son Créateur. Cette idée n'a rien que de conforme à l'esprit de Jésus, et elle ne manque ni de vérité, ni de grandeur ; mais elle se superpose à la comparaison, et ne s'y adapte pas, le sort du sel affadi étant autre chose que l'influence salutaire du sel ; Luc n'a pas trouvé cette idée dans la source ; Matthieu l'a conçue pour le rattachement de la sentence au discours [2], et il a voulu faire entendre que les disciples, sel de la terre, s'ils viennent à déchoir de la sainteté qui convient à leur état, succombent au mépris des hommes, tandis que la loi de leur vocation est d'être utiles à leurs frères, d'être le sel de la terre, la lumière du monde [3]. Vu les conditions où se présente cette sentence dans le premier Évangile, il n'est pas probable que le rédacteur ait en vue les apôtres

1. Jülicher, II, 75.

2. Et il en résulte même une équivoque dans le second membre du v. 13 : ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται, le sujet sous-entendu de ce dernier verbe pouvant être γῆ ou ἅλας, si l'on tient compte du préambule, tandis que le reste du texte et les passages parallèles de Marc et de Luc montrent que c'est ἅλας.

3. Jülicher, *loc. cit.*

seuls ; il songe plutôt, en général, à tous les chrétiens, censés missionnaires de la vérité, coopérateurs du salut universel.

Si Matthieu traite librement la comparaison du sel, Marc en est plutôt embarrassé. Aussi n'est-il pas vraisemblable qu'il la puise dans la tradition orale, où il avait très facile de la laisser ; il la recueille plutôt dans un texte autorisé, et il s'efforce d'en tirer le meilleur parti qu'il peut. Il témoigne en faveur de la proposition initiale : « Le sel est bon », qui se lit dans le troisième Évangile, et que le premier n'a pas retenue. La formule qu'il emploie ensuite : « si le sel devient dessalé [1] », peut n'être qu'une variante de traduction ; mais la question : « avec quoi le salerez-vous ? » prépare l'application directe aux disciples. L'évangéliste ajoute : « Ayez du sel en vous-mêmes, et la paix entre vous [2]. » Il n'entend donc pas parler de sel ordinaire, et il fait de la comparaison tout entière une allégorie. Le sel ne s'oppose pas à la paix ; le sel est exigé d'un chacun, et la paix de tous ; le sel est un bien d'ordre moral, comme la paix. Mais comme le mot de l'allégorie n'est pas donné, on ne peut faire que des conjectures touchant la leçon que Marc a pu avoir en vue. Au lieu de s'identifier aux disciples, comme dans le préambule de Matthieu, le sel est une qualité ou une vertu recommandée aux disciples. On a songé au « sel de l'alliance [3] », au sel du sacrifice qui purifie et consacre les victimes, la pureté étant censée la condition de la paix [4]. Mais l'idée serait bien cherchée, et les deux conseils qui se suivent peuvent bien n'être pas coordonnés de cette façon. On ne peut prouver que le sel soit la sainteté ou l'humilité qui rendent les disciples agréables

1. V. 50, ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε. Noter que Luc, 34, lit μωρανθῇ, comme Matthieu, et ἀρτυθήσεται, qui rejoint Marc.
2. Ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.
3. Lev. III, 13.
4. Holtzmann, 156.

à Dieu [1], ou bien qu'il représente les sacrifices à faire, les peines à supporter pour le service de Jésus [2]; car l'association du sel avec la paix indiquerait plutôt une disposition du cœur ayant quelque rapport au prochain, comme serait l'amour simple et désintéressé de l'Évangile. Cette dernière interprétation est peut-être la moins invraisemblable. En tout cas, Marc a connu la comparaison du sel sans l'application de Matthieu ; il en a cherché la signification, et il a pensé la trouver dans une allégorie qu'il n'a pas su lui-même rendre claire. Un vrai disciple a le sel en lui, admettons que ce soit le sel de la pure charité ; s'il vient à le perdre, il ne peut se le rendre ; que l'on garde donc soigneusement ce sel et que l'on vive en paix les uns avec les autres. Combinaison plus artificielle et plus éloignée du sens primitif que celle de Matthieu, mais qui est en rapport avec la leçon générale que Marc veut tirer des sentences réunies par lui en cet endroit [3].

Marc, iv, 21. « Est-ce que la lampe vient pour être mise sous le boisseau ou sous le lit? n'est-ce pas pour être mise sur le support ? »	Matth. v, 14. « Vous êtes la lumière du monde. Une ville ne peut se cacher, étant située sur une montagne. 15. On n'allume pas non plus une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais (on la place) sur le support, et elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison. 26. Que votre lumière brille ainsi devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres, et qu'ils glorifient votre Père qui est aux cieux. »	Luc, viii, 16. « Personne, allumant une lampe, ne la cache sous un vase ou ne la met sous le lit; mais on la met sur le support, afin que ceux qui entrent voient la lumière. » xi, 33. « Personne, allumant une lampe, ne la met dans une cachette [ou sous le boisseau], mais (on la met) sur le support, afin que ceux qui entrent voient la lumière. »

1. B. Weiss, *Die vier Evangelien*, 231.

2. Sens qui pourrait être suggéré par les versets précédents Cf. Jülicher, II, 78.

3. Marc, ix, 33-50.

Cette comparaison se présente dans les mêmes conditions que celle du sel affadi. Matthieu l'a pourvue d'une introduction, inconnue aux deux autres Synoptiques, et qui la rattache à son contexte, pour faire valoir la grandeur de la vocation chrétienne. Non seulement le témoignage négatif des deux autres Évangiles, mais la teneur de la formule, qui n'appartient pas à la langue du Christ historique [1], et un artifice de liaison pareil à celui qu'on a remarqué dans le cas précédent, tendent à montrer que la parole : « Vous êtes la lumière du monde [2] », est de l'évangéliste, comme son pendant : « Vous êtes le sel de la terre ». L'une et l'autre ont que'que chose d'hyperbolique. Cette fois, Matthieu a mis à la sentence traditionnelle une double préface, par la proposition générale qu'on vient de voir, et par l'intercalation d'une comparaison analogue à celle de la lampe, les deux comparaisons étant associées sous la raison générale de lumière ou de chose vue. Le mot sur la ville située en haut d'une montagne et qui ne peut échapper aux regards [3] est une simple comparaison, qui ne porte ni sur la solidité, ni sur la sécurité, ni sur l'élévation de la ville en question, mais uniquement sur sa visibilité. De même, le caractère et la vocation du chrétien réclament qu'il se montre, qu'il soit vu. L'évangéliste n'indique pas en particulier l'application de cette similitude, parce que, dans sa pensée, et dans la construction de ce paragraphe, cette application s'identifie à celle qui est donnée pour la lampe, à savoir, que la lumière des disciples brille devant les hommes par le moyen de leurs bonnes œuvres.

1. Dalman, I, 144.
2. V. 14. ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου.
3. Οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη. La leçon ᾠκοδομημένη, supposée par Ss., paraît avoir été celle de Tatien ; on la retrouve dans *Hom. Clem.* III, 67, et dans un des *Logia* de Behnesa ; elle vient sans doute de ce qu'on a voulu donner plus de relief à l'expression. Cf. Jülicher, II, 89.

Que les fidèles soient aux hommes un spectacle de perfection. Il s'agit des chrétiens en général, et non spécialement des apôtres. L'application morale de la comparaison vient de l'évangéliste, et si la sentence même n'est pas de lui, il est possible qu'elle ait été adaptée primitivement à une autre leçon. Toutefois l'absence de cette comparaison dans les deux autres Synoptiques, et sa ressemblance avec un passage d'Isaïe [1] ne sont pas des arguments décisifs contre son authenticité. On ne voit pas pourquoi Matthieu l'aurait inventée pour la mettre en cet endroit [2]. Notons cependant que cette sentence n'a pas un développement aussi normal que celle de la lampe : il n'est pas vraisemblable que le rédacteur l'ait puisée dans la tradition écrite.

Le cas de la lampe est très nettement décrit : il s'agit d'une lampe à huile, en terre ou en métal, ustensile commun dans les ménages, comme le boisseau dont on va parler à son occasion. On n'a pas une lampe allumée pour la mettre sous le boisseau [3] : il serait plus simple de l'éteindre, si l'on ne veut pas de sa lumière. On la met sur le support, adhérent à la muraille, qui est fait pour elle, et d'où sa clarté se répand dans la maison, pour l'avantage de ceux qui y sont. La maison n'est pas un palais, mais un logis de pauvres gens, formé d'une seule pièce : quand la lampe est allumée, toute la maison est éclairée. Marc [4] qui a inséré cette comparaison dans le discours des paraboles, dramatise la sentence, en la tournant en interroga-

1. II, 2.
2. Jülicher, II, 91.
3. Matth. 15. οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν. Noter que καίουσιν ne signifie pas « on allume », mais « on fait brûler », on tient allumée une lampe. Le μόδιος était une mesure sèche contenant près de huit litres ; doit correspondre au סאה (σάτον. Matth. XIII, 33).
4. V. 21. μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην, οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ. La variante ἅπτεται, D, vient de Luc.

tion ; la locution ; « est-ce que la lampe vient », appartient au langage populaire, et n'est pas à corriger. L'adjonction du lit n'a pas grande signification, la lampe étant moins cachée sous le lit que sous le boisseau : ce peut être un trait descriptif introduit par l'évangéliste [1].

Luc a la même sentence en deux endroits : une fois d'après Marc, à la suite de la parabole du Semeur, et une autre fois d'après une autre source, qui doit être celle où Matthieu est allé la prendre. L'influence de cette source est sensible jusque dans le passage où Luc rapporte la comparaison d'après Marc. Dans les deux cas, le fait est simplement énoncé, comme dans Matthieu ; mais le lit est mentionné dans le premier [2], d'après Marc, et le boisseau, remplacé par un vase quelconque ; dans le second cas, sans doute pour varier, il est parlé seulement d'une cachette [3] ; et il est dit partout que la lampe doit être mise sur le support, afin que ceux qui entrent voient la lumière. Il est possible que Luc ait écrit : « ceux qui entrent [4] », au lieu de « ceux qui sont dans la maison », parce que, dans l'interprétation allégorique, la lumière chrétienne est destinée à éclairer les gens du dehors.

Matthieu seul donne une explication de cette sentence. Il a gardé la forme de comparaison : de même qu'une lampe

1. Jülicher, II, 81.

2. viii, 16. οὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας καλύπτει αὐτὸν σκεύει ἢ ὑποκάτω κλίνης τίθησιν.

3. xi, 33. οὐδεὶς λύχνον ἅψας εἰς κρυπτὴν τίθησιν. Ss., le ms. L et quelques autres témoins omettent les mots οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον, qui doivent s'être introduits dans le texte ordinaire par influence de Marc et de Matthieu. Dans viii, 16, Luc a fait exprès de remplacer μόδιος par σκεῦος, soit parce qu'il préférait un terme plus général, soit parce qu'il ne se rendait pas compte de la place du μόδιος dans le mobilier d'une petite maison palestinienne ; il prend ici κρυπτή, pour changer, et n'a pas dû vouloir amener, après cette indication vague, le μόδιος supprimé dans le premier passage. Une cachette et le boisseau vont assez mal ensemble.

4. ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φῶς βλέπωσιν. Matth. 15. καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ.

est allumée pour éclairer la maison, ainsi la lumière des disciples, c'est-à-dire la vraie justice qui est en eux, avec la connaissance de la vérité, doit briller devant les hommes par le moyen des bonnes œuvres, de façon que les hommes reconnaissent Dieu dans ses vrais serviteurs, qu'ils le louent et s'attachent à lui. La profession de la foi et la prédication de l'Évangile [1] ne sont pas spécialement recommandées. De même, les bonnes œuvres sont, en général, les actes des vertus chrétiennes, abstraction faite de la discrétion qu'il convient d'apporter en quelques-unes, par exemple dans l'aumône. L'évangéliste n'entend nullement recommander l'ostentation dans la pratique du bien, et si les expressions qu'il emploie trahissent quelque peu sa pensée, c'est qu'il commente lui-même la sentence, et qu'il ne réussit pas à mettre sa glose en parfaite harmonie avec le texte. Mais il veut dire que la vie du chrétien doit être parfaite, afin d'être lumineuse, édifiante, attrayante pour la société au milieu de laquelle le chrétien vit ; ce que celui-ci doit viser directement, c'est la bonne œuvre, non l'effet à produire sur les gens d'alentour. Cette application est naturelle ; il est permis de se demander néanmoins si elle est primitive [2]. Le contexte de Marc pourrait en suggérer une autre qui serait peut-être plus satisfaisante : le royaume des cieux n'est pas pour être tenu secret ; dans l'humilité de sa préparation par l'Évangile, on peut le dire caché, mais il est destiné à éclairer le monde, et il ne tardera pas à briller. Matthieu était fort capable de tirer une leçon purement morale d'une sentence qui d'abord se rapportait à l'avènement du royaume céleste. Quant à Luc, il paraît entendre la comparaison dans un sens analogue à celui de Matthieu.

Bellevue.

ALFRED LOISY.

1. B. WEISS, *Ev.* 34.
2. Opinion de JÜLICHER, II, 86.

LA LÉGATION ALDOBRANDINI
ET LE TRAITÉ DE LYON
(septembre 1600-mars 1601)[1].

III

Après les fêtes qui venaient d'avoir lieu, les négociations recommencèrent et, pendant plusieurs jours, absorbèrent l'attention de la cour et du public. Mais elles n'avançaient guère, malgré le besoin universel de la paix, qui se faisait sentir dans le royaume, malgré le désir de la reine, qui voulait voir terminer la guerre et emmener le roi à Paris, pour l'avoir tout à elle. Mais que pouvait alors son avis dans les conseils du royaume [2]! On disait bien publiquement que, si le légat ne réussissait pas, personne autre ne réussirait, mais ces bonnes paroles, et tant d'autres, par lesquelles on prétendait amuser les Italiens, ne pouvaient leur donner le change sur la situation, ni déguiser à leurs yeux les exigences des diplomates français.

Le légat avait d'abord insisté auprès du roi pour qu'il

1. Voir *Revue*, VII (1902), 481 ; VIII (1903), 25.

2. Henri IV disait, par manière de plaisanterie à la reine, qui trouvait sa couronne trop lourde, qu'il vendrait ses joyaux pour acheter de la poudre, si elle n'obtenait pas que le légat fît la paix. *Ibid.*

acceptât la restitution du marquisat de Saluces, sans autre réserve que la renonciation du duc à tous ses droits. Il lui fut répondu que des conditions très onéreuses pouvaient seules rabattre l'outrecuidance avec laquelle ce prince disait hautement que la paix dépendait de lui. Et comme le souverain faisait mine de se remettre en campagne, le cardinal, désireux avant tout d'arrêter les opérations militaires, déclara que, si le roi partait, il s'en irait aussi.

Finalement, les négociateurs résolurent de reprendre l'affaire par le commencement, comme si on n'avait rien débattu à Chambéry. Les Français présentèrent alors leurs demandes : le marquisat dans l'état où il se trouvait en 1588, 600.000 écus pour les revenus courants depuis cette date et pour l'indemnité de guerre, l'occupation de Montmélian pendant trois années ; ou bien, en échange du marquisat, la Bresse, le Bugey, le Valromey, le pays de Gex, et le retour à la couronne de quatre places d'Italie que le duc avait saisies avec le marquisat. Enfin ils parlaient de raser le fort Sainte-Catherine, qui incommodait leurs amis les Genevois. Mais le cardinal riposta qu'il considérait cette faveur, exigée par des gens depuis longtemps en révolte ouverte contre le Saint-Siège, comme un affront à l'honneur du pape ; il parla si énergiquement qu'on ne souffla plus mot de cette affaire, et qu'il la crut enterrée pour toujours [1].

On en était là le 23 décembre, après quelques jours de pourparlers, et Aldobrandini, désespéré par les premières exigences des Français, qu'il jugeait insupportables, reprenait le manège dont il s'était déjà servi avec avantage : les siens l'entendaient parler de rupture définitive, de départ pour Avignon, il feignait même de faire ses pré-

1. « Fermata et inchiodata. » Relat. anon., fol. 150, après l'exposé des faits qui précèdent.

paratifs de voyage, disant hautement qu'il ne lui convenait plus de se laisser amuser de paroles, ni retarder par tant d'artifices [1]. Il exagérait à dessein le besoin qu'il avait de retourner en Italie, pour réveiller les inquiétudes de ses partenaires, et la crainte qu'ils éprouvaient de manquer une bonne occasion. Ceux-ci répondaient à leur manière par des assurances de bonne volonté, regrettaient cette détermination, qui les mettait au désespoir, et le roi, par politique encore plus que par religion, suppliait le cardinal d'attendre après la Noël, d'honorer de sa présence les fêtes qui se célébreraient en ce jour à la cathédrale. Aldobrandini se laissa persuader sans peine, et les travaux diplomatiques furent encore interrompus.

Le légat savait que ce retard n'était pas perdu, et qu'en édifiant la cour il hâtait le succès de sa mission. Le lundi 25 à minuit, il chanta la grand'messe pontificale, et communia les souverains, qui entendaient en même temps trois messes dans un oratoire improvisé pour eux au chœur de la cathédrale. Pendant la journée, la cour et la légation entendirent les vêpres solennelles, qui furent précédées d'un sermon du père Monopoli sur la solennité du jour. L'orateur avait pris pour texte le cantique des anges aux bergers : *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis*, et il en tira des considérations de circonstance sur la paix, ce qui piqua l'attention

1. « Parve non solo che si havesse la totale esclusione del negotio della pace, ma la risolutione di partire indi a due giorni per la volta d'Avignone, poiche, da un canto, si stimava che non convenisse di esser tenuto più a parole, ne trattato con artifitii, et dall' altro col fare un poco di rumore, e di mostrare la premura, et il bisogno che si haveva del ritorno in Italia, si venisse à risvegliare in costoro la voglia che si crede che habbino di far la pace, et il timore di perdere cosi bella occasione di farla tanto honoratamente. » Diar., fol. 202. De son côté, l'ambassadeur vénitien rapportait que le légat faisait tenir des barques prêtes et parlait de s'embarquer sur le Rhône pour Avignon. Fonds ital., ms. 1749, fol. 166, dép. du 29 décembre.

des Français. Bien plus, croyant que le roi s'assoupissait, un de ses chapelains le toucha légèrement à l'épaule, avec la familiarité dont on usait d'ordinaire envers lui, et lui dit : « Écoutez, sire, on parle de la paix [1]. » Après la prédication, le monarque demanda aux dames si elles l'avaient bien comprise, elles répondirent que oui, mais du bout des dents. Sans doute, ajouta le roi, puisque vous allez à la comédie pour apprendre l'italien.

Pendant le chant des vêpres, qui fut très long, le cardinal voulut tenir compagnie à leurs Majestés dans l'oratoire privé, bien que le roi l'engageât à rester assis sur son trône pontifical. Suivant une habitude très répandue alors, la noble assistance, que la musique ne suffisait pas à distraire, ne se gênait pas pour bavarder, sans souci du lieu saint, ou plutôt le roi discourut seul à peu près tout le temps ; son entourage lui donnait la réplique de fois à autre. Il est vrai que la conversation roulait sur des sujets religieux et édifiants, tels que le progrès incessant que le catholicisme faisait parmi les huguenots, et Duperron affirmait que, depuis la conversion du roi, plus de 12.000 personnes l'avaient imité. Henri IV se plut alors à rappeler les faveurs dont Dieu l'avait comblé pendant son règne, et le légat, qui s'était jusque-là désintéressé de la conversation, hanté qu'il était par le souci du devoir présent, insista sur la grandeur de ces bienfaits, sur la nécessité de témoigner sa reconnaissance par des actes : la seule rétribution que Dieu exigeât en ce moment, c'était de porter remède aux malheurs, aux désordres sans nombre qu'engendrait la guerre. Le roi répondit, d'une manière générale, qu'il ferait son possible pour que tant de grâces qu'il avaient reçues ne fussent pas sans fruit.

1. « Perche pareva ad uno di quei capellani ch'il Re venisse sonno, con la solita loro libertà, li diede una mano su la spalla, e li disse : Sire, statte attento, che si parla della pace. » *Ibid.*, 205.

Puis il parla du duc de Savoie, exprima en ces termes énergiques, dont il avait le secret, l'indignation et le mépris que lui inspirait sa manière d'agir ; il ajouta, en forme de conclusion, que jamais il ne traiterait avec ce prince, mais, par contre, mettrait tout en œuvre pour contenter le pape et son ambassadeur.

Mettant à profit ces bons mouvements, le cardinal se plaignit des procédés dont les ministres usaient envers lui. Le roi manda sur-le-champ Sillery, et lui dit « qu'il étoit bien meschant » de ne pas donner satisfaction à Sa Seigneurie. Il assura le légat que le diplomate ne manquerait pas de reprendre le lendemain ses conférences avec lui. Le 26 décembre, ils passèrent en effet la matinée ensemble, en sorte que le légat eut à peine le temps de dire la messe. Ils continuèrent le jour suivant, mais moins longtemps, puis le 28, et, dans la soirée, Aldobrandini reçut une audience, et en ressortit assez joyeux. Le roi parut non moins satisfait et dit devant son entourage qu'il s'en manquait de peu que tout ne fût arrangé. On se reprit à espérer, et ceux qui entretenaient de leurs pronostics optimistes la patience des négociateurs italiens, affirmaient maintenant que Sa Majesté se montrait aussi impatiente que la reine de retourner à Paris, que celle-ci insistait vivement pour la conclusion.

On ne parlait plus de partir, et le légat négociait sans relâche, matin et soir, avec l'espérance d'en finir à l'Épiphanie. Mais, remarque Agucchi, dans un de ses moments de découragement, la certitude du succès augmentait et diminuait tour à tour, comme il arrive quand on traite avec des gens dont la cervelle tourne selon que souffle le vent de leurs intérêts [1].

L'arrivée à la cour de Lesdiguières, le premier conseil-

1. « Come avviene nel trattare con questi cervelli che si ragirano conforme spira il vento dell' interesse. » Fol. 208.

ler et organisateur, *principale consultore et conduttore*, de la guerre, qu'il dirigeait avec entrain, ramena le découragement. Quelques-uns des Romains n'avaient-ils pas entendu Créqui, son gendre, maudire hautement ceux qui traitaient de la paix, ou l'encouragaient. Aussi les racontars de la cour et les rumeurs de la ville ne trouvaient plus aucune créance auprès des étrangers. On avait beau leur répéter que le roi désirait l'accord, le tenait pour conclu : Agucchi se contentait de remarquer qu'on en voyait peu d'effets, que les négociateurs français apportaient chaque matin de nouvelles difficultés [1], révoquaient en doute ou niaient ce qu'ils avaient accepté la veille ; en un mot, ils prolongeaient les débats pour imposer, par la lassitude, des conditions inacceptables, réduire les Italiens à se retirer sans rien conclure, attendre du moins que la chute de Bourg leur donnât un atout de plus.

Le légat se montrait admirable de patience, d'activité. Il disait souvent que, se trouvant à Lyon pour le bien de la chrétienté, il resterait tant qu'il n'aurait pas obtenu quelque résultat, bien établi devant l'univers entier qu'il avait fait son possible. Il avait amené les députés savoyards jusqu'à l'extrême limite de leurs facultés, et réglé de sa propre initiative plusieurs points de détail, qu'il prenait l'engagement de faire accepter par leur maître. Néanmoins, un dernier incident, plus grave que les autres, faillit tout compromettre, au moment où l'on était tombé d'accord sur les principales difficultés.

Quand les débats reprirent, après les fêtes de Noël, le légat, les serrant de plus près, déclara que, si l'on ne voulait pas accepter la restitution pure et simple du marquisat, sans aucune réserve, les Savoyards ne pouvaient

1. « Promesse, parole, speranza e cavilli e simulationi non mancano in modo che quanto più dicono di voler far, tanto si rendono sospetti non vogliano dar canzone. » Fol. 212.

accorder de compensation que sous deux clauses : qu'on leur laisserait aussi les quatre places du Piémont voisines de Saluces, Centale, Castel-Delfino, Damonte, Roccasparviera ; en outre, un territoire de passage entre la Savoie et la Franche-Comté, qui leur permît de rester en contact avec les états du roi d'Espagne. Les diplomates français acceptèrent ces deux clauses, en faisant une réserve pour la place de Castel-Delfino, qui dépendait du Dauphiné, prétendaient-ils, par laquelle, en réalité, la France conservait une porte vers l'Italie. Ils abandonnaient comme passage le pont de Grésy, vers le confluent du Rhône et de la Valserine, avec plusieurs villages dans cette dernière vallée, mais réclamaient en retour les deux rives du Rhône, renfermant sept localités, depuis ce confluent jusqu'à l'entrée du fleuve en Dauphiné ; en outre, cent mille écus d'indemnité et l'occupation temporaire de Montmélian.

Les Savoyards prétendirent n'avoir pas pouvoir de traiter à ces conditions, et le légat manda un exprès à Turin, prévint le duc que des embarras pressants le contraignaient d'accepter ces dernières clauses, sans attendre un consentement formel. Le prince envoya à ses représentants l'ordre de souscrire les articles, mais avec défense de le communiquer. En conséquence, les députés, ne voulant pas se découvrir, prièrent Aldobrandini d'accommoder les quatre articles (y compris celui de Castel-Delfino) pour le plus grand intérêt de leur maître et, sur son refus, acceptèrent de signer, pourvu qu'il prît la responsabilité de tout, lui assurant que le duc ne manquerait pas de souscrire à ce qu'il aurait arrêté. Le cardinal, convaincu qu'ils avaient pouvoirs suffisants de conclure, résolut de brusquer les affaires, céda sur tous les points, et, le 5 janvier, on échangea les paroles, puis on ordonna de préparer l'instrument du traité pour la signature. Contre le marquisat, les trois places voisines et le

pont de Grésy, le duc abandonnait les quatre pays au delà du Rhône, avec les deux rives du fleuve, Castel-Delfino, Montmélian, et les cent mille écus d'indemnité [1].

Mais, pendant que l'on négociait péniblement autour de lui, Henri IV menait sa petite diplomatie à lui, en dehors et même contre ses serviteurs. Sully raconte dans ses *Économies royales* [2] comment, pour complaire aux Bernois et Genevois, ses vieux alliés, il fit abattre secrètetement le fort de Sainte-Catherine. Qu'il y ait eu désaccord à ce sujet entre lui et ses ministres, peu importe ; il est certain qu'il avertit le légat de ce coup 24 heures seulement après que la nouvelle s'en fut répandue à Lyon, le soir du 5 janvier, ou, selon l'ambassadeur vénitien, le 6 au matin [3]. Et encore, d'après la relation anonyme, ce ne fut que sur les premières protestations de l'envoyé pontifical que le roi se décida à lui dépêcher Sillery. Le monarque prévoyait bien l'esclandre que provoquerait ce petit incident, et il voulait s'assurer le bénéfice du fait accompli.

Aldobrandini croyait de bonne foi, comme il en avait toujours été convenu dans la suite des débats, que le duc de Savoie recouvrerait tout ce qui n'aurait pas été détruit pendant la guerre, ou que les conventions ne lui enlevaient pas expressément, tant propriétés meubles et immeubles que territoires. En bonne politique, il devait en être ainsi. On comprenait difficilement que le roi compromît le succès de négociations laborieuses par un acte

1. La suite des débats. *Relation anonyme*, Fol. 161-173

2. Collection Michaud et Poujoulat, 2e série, t. 2, pp. 345, 346. Je lui laisse la responsabilité de son affirmation, que les ministres s'engagèrent, sans prévenir le souverain, à ne pas toucher au fort.

3. Fonds ital., ms. 1749, fol. 168. Il eut pendant quelques jours de la peine à se renseigner sur les suites de l'incident ; les Français, aussi bien que leurs adversaires, se tenaient sur la plus grande réserve.

d'une loyauté qu'il jugeait douteuse, sa manière de procéder le montrait assez, et cela en faveur d'un peuple qui n'était pas intervenu dans la guerre, qui n'avait pris aucune part aux travaux de la diplomatie.

Et comme ce peuple était hérétique, que, depuis un demi-siècle, il donnait asile à tous les apostats, à tous les échappés des prisons inquisitoriales, à tous les révoltés contre l'autorité du pape, Henri IV ne pouvait rien faire qui causât plus de déplaisir à la cour de Rome. Il s'en doutait, mais soupçonnait-il que Clément VIII y verrait un outrage à l'honneur de l'Église, une humiliation d'autant plus insupportable qu'il l'avait moins méritée. En tout cas, le prince avait devant lui un diplomate jeune, bouillant et chatouilleux, tout feu, tout zèle pour la dignité pontificale, qui allait lui montrer que cet affront était, de plus, une maladresse.

Assurément, Aldobrandini ne fit pas d'esclandre. Outre que ç'aurait été peu diplomatique, il ne convenait pas qu'il soulignât trop un incident qui mettait le pouvoir souverain de l'Église, arbitre de la situation, en balance avec ce qu'il appelait des révoltés, qui infirmaient son autorité de médiateur au profit de leurs intérêts particuliers. Mais, puisque cet incident introduisait parmi les articles qui venaient d'être arrêtés une clause imprévue, inacceptable, qui s'imposait comme un fait accompli, puisque par là tout était remis en discussion, il importait que le médiateur défendît son œuvre, et réclamât une indemnité pour celle des deux parties qui se trouvait ainsi lésée, en même temps que la réparation de l'outrage fait à son honneur d'arbitre. Voilà comment s'expliquent l'attitude intransigeante que prit soudain le légat, et ses vives protestations contre un fait qui semblait, par lui-même, assez minime.

Il déclara donc à Sillery que, plusieurs fois sondé sur cette affaire du fort, il avait toujours protesté qu'il n'y

consentirait jamais, que, d'après les clauses convenues, le duc de Savoie devait recouvrer, telles quelles, les places qui lui seraient rendues ; Henri IV en avait pris l'engagement par l'échange des promesses, mais il venait de manquer à la sienne et, par là, relevait le légat de ses obligations. Craignant que Sillery ne rapportât pas fidèlement ses propos, le cardinal les renouvela, par écrit, dans une police, qui fut mise sous les yeux du souverain. Il le priait de ne plus lui faire un semblable affront ; maintenant que les négociations étaient rompues avec l'accord lui-même, il n'attendait pour se retirer que la réparation à laquelle il avait droit.

En effet, Aldobrandini ne s'occupa plus de rien, et on le vit pendant quelques jours faire ses dévotions dans les diverses églises de la ville. Puis, l'ambassadeur de Venise étant venu le voir, il lui rendit compte de ce qui s'était passé, pour qu'il en envoyât un rapport complet à son gouvernement ; il se proposait de saisir également de l'affaire les nonces du pape auprès des puissances catholiques et, par leur intermédiaire, les souverains eux-mêmes [1]. Il laissait les députés savoyards agir à leur guise, selon les intérêts de leur maître ; et ceux-ci, convaincus que le duc n'accepterait pas une charge qu'on imposait ainsi par la fraude, demandaient leur congé.

Agucchi soupçonnait avec beaucoup de raison que ce beau fait d'armes était l'œuvre de Lesdiguières, qui l'avait au moins conseillé [2] ; on n'en pouvait douter à voir

1. Ambass. vénit., Fonds ital. 1749, fol. 172, dép. du 9 janvier. Les renseignements qu'il donne confirment le récit d'Agucchi et la *Relatior anonyme*. Malheureusement nous n'avons pas le rapport demandé par le légat, et dont Cavalli annonce l'envoi en cette même dépêche.

2. « Dubitai ben io che la venuta del Aldighiera non fusse per apportare male... per far questo scorno al Duca di Savoia suo perpetuo nemico rompendo non solo il tratto della negotiatione, ma alla speranza della pace. » Diar. fol. 217. A la même époque, l'ambassadeur vénitien disait : On affirme communément que Lesdiguières ne veut pas la paix,

ses allées et venues, à le voir surtout présider une assemblée de protestants, qui se tenait en ces jours mêmes aux portes de Lyon, à la face des Italiens [1]. Le narrateur ajoutait, avec une légère pointe de malice : « Je ne parle pas de plusieurs autres incidents, non moins fâcheux pour nous, dont le compte ferait un catalogue plus long que celui des 12.000 convertis tant prônés par Duperron [2]. »

Le ressentiment du légat produisit une assez vive émotion parmi les courtisans. Tout d'abord, le roi le prit de haut, voulut l'effrayer et menaça de se plaindre au pape ; plus tard, il fit mine de partir pour Bourg. Cependant, les serviteurs du cardinal s'efforçaient d'adoucir leur maître, cherchaient avec les officiers royaux les moyens de renouer la pratique des négociations et, chaque jour, il y avait des conciliabules, des Français venaient à l'abbaye, sondant le terrain, « per scoprire paese », dit Agucchi ; Sillery abordait le patriarche aux Célestins, et essayait de se justifier. Un de ses amis faisait remarquer que le légat, en le prenant sur ce ton, donnait à croire qu'il travaillait plus pour le duc de Savoie que pour le roi de France [3].

Enfin, le connétable de Montmorency s'entremit auprès de Henri IV, et lui représenta la maladresse qu'il commettait de laisser échapper une paix avantageuse. Le 9 janvier, le roi l'envoya, ainsi que le chancelier Bellièvre, Jeannin et Sillery, présenter des excuses au légat, ou plu-

parce qu'il espère joindre la Savoie à son gouvernement de Dauphiné. *Ibid.*, fol. 170, dép. du 6 janvier.

1. « Tanto appresso le mura, che la vediamo quasi dalle nostre finestre. » Diar. fol. 219.

2. « Et oltre cose tali che farebbero un catalogo molto più longo che quello delle 12 mille persone che disse Duperron essersi convertite doppo la conversione del Re. » *Ibid.*, fol. 217.

3. Ce fut en ces occurrences qu'on accusa le légat de vouloir marier une de ses parentes au prince de Savoie. Lui-même s'en plaignait à l'ambassadeur vénitien, *ibid.* fol. 173, qui rappelait encore le fait comme un bruit courant. Fol. 179, dép. du 25 janvier.

tôt, justifier l'affaire du fort, en affirmant que, dès le début, on avait officiellement informé le cardinal qu'il serait démoli. Celui-ci riposta qu'il avait toujours protesté contre la mesure, qu'à la fin des négociations on avait décidé de rendre les forteresses intactes, que, par conséquent, on lui avait manqué de parole. Il ne pouvait se contenter d'excuses verbales, mais il appartenait au roi de fixer lui-même la réparation qu'exigeaient l'honneur du pape et l'intérêt du duc de Savoie.

Le lendemain, les mêmes personnages revinrent, et proposèrent de signer une trêve de quinze jours, pendant laquelle le légat enverrait les articles à Rome, et solliciterait l'avis du pape. Mais Aldobrandini repoussa cette combinaison qui mettait la rupture sur son compte.

On s'entêtait ainsi de part et d'autre, lorsque la solution vint d'où l'on devait le moins l'attendre. Ce fut Rosny qui sut tout arranger, et l'on peut s'assurer que le récit qu'il présente de l'incident dans ses *Économies royales* est conforme à celui des deux relations italiennes [1].

Dans un repas auquel assistaient plusieurs notabilités de la légation, il eut l'art de se laisser persuader par celles-ci [2], que seul il pouvait accommoder le différend. Il ne demandait pas mieux et s'aboucha avec le chevalier Clemente Sannesio, le favori du cardinal [3], disant que, la paix une fois faite, on n'empêcherait pas le duc de rebâtir son fort, qu'on lui donnerait au besoin l'argent néces-

1. Michaud et Poujoulat, *ibid.*, pp. 346, 347. Le récit qui va suivre est résumé d'après la *Relation anonyme*, fol. 190, 193. Agucchi le rapporte dans ses grandes lignes, fol. 221.

2. La *Relation anonyme* parle d'un entretien de Rosny avec le chevalier Clemente; Agucchi dit : « Indussero l'istesso Rosny a confessare per mala la resolutione di spianare il forte. »

3. Ce personnage, dont le nom revient plusieurs fois dans les deux relations, était originaire de Pise, d'une naissance obscure « Non più serviva, ma più tosto dominava, et col titolo di servitore godeva molto più quello di favorito. » Bentivoglio, Memorie, p. 336.

saire. Le chevalier lui conseilla d'en parler lui-même au légat et, en effet, il alla le trouver, sous prétexte de prendre congé de lui avant son départ pour Paris. Le légat ne repoussa pas l'ouverture, et consentit à faire une démarche auprès du souverain, en le priant de prendre la compensation sur les 100.000 écus d'indemnité que devait payer le duc. Le roi s'empressa d'accepter, dit qu'il remettrait la moitié de cette somme, mais refusa toujours de laisser insérer cette nouvelle clause dans l'instrument du traité.

Toutes ces négociations s'entremêlaient et marchaient de front ; cependant on était sur le point d'en finir, lorsque les députés savoyards reçurent un courrier qui leur défendait de signer les articles, le duc voulant encore les examiner dans une conférence avec le comte de Fuentes. Le légat résolut néanmoins d'en finir, il déclara qu'au point où se trouvaient les affaires les députés pouvaient tenir l'arrangement pour conclu, et signer comme si la défense était arrivée après coup. Il leur permit cependant de consulter l'ambassadeur espagnol, Juan-Battista de Tassis [1], qui se prononça dans le même sens, non comme ambassadeur, mais comme homme privé. Les Savoyards ne se rendirent cependant que sur l'engagement rédigé par écrit, que prit le cardinal, de répondre de tout auprès de leur maître.

Le 14 janvier, les plénipotentiaires des deux partis se réunirent pour la première fois depuis l'incident du fort, sous la présidence du légat avec la participation de Rosny : on arrangea quelques points de détail ; de même le 14, et le 16 on dressa la minute définitive du traité. Le dernier jour cependant, le roi vint à l'abbaye,

1. Le récit de la *Relation anonyme*, fol. 199-203, est contrôlé par l'ambassadeur vénitien (Fonds italien 1743, fol. 174), qui fut témoin des allées et venues de ces diplomates.

et discuta encore une heure avec le légat en présence de Rosny. La signature fut ajournée, et n'eut lieu que le lendemain ; le 18, le traité fut promulgué solennellement à la cathédrale, on chanta ensuite le *Te Deum* et le cardinal célébra la messe du Saint-Esprit. Giacomo Marchesetti, de Pesaro, secrétaire du légat pour les lettres latines, prononça, sur la paix, un sermon qui lui valut les éloges du monarque et de tous les Français, mais lui attira les foudres de son maître, qui ne lui pardonna jamais d'avoir appelé Henri IV le plus grand des monarques contemporains [1].

Le soir même, les souverains firent au légat leur visite d'adieu, et restèrent tard dans la nuit. Le lendemain le roi revint. Dans ces longues conférences, il fut question de plusieurs affaires importantes, qui constituaient comme la partie accessoire du programme de la légation, l'admission du concile de Trente en France, le rappel des jésuites, le rétablissement du catholicisme dans le Béarn, une entente avec le roi d'Espagne pour l'intronisation d'un souverain orthodoxe en Angleterre après la mort de la reine Élisabeth. Enfin Aldobrandini sonda le roi de France, et c'était la plus grave de ces affaires, sur la possibilité d'une ligue générale des princes chrétiens, que le pape se proposait d'organiser contre l'empire ottoman [2]. Le souverain répondit par de bonnes paroles et de

1. Aldobrandini lui reprochait plusieurs autres méfaits, comme d'avoir fait imprimer son discours sans autorisation. Et Agucchi ajoute : « Se li fatti saranno come dubito, non sarà per haver più luogo nella gratia del Padrone, non è stata questa la prima occasione di disgusto che S. Signoria habbia havuto di lui in questo viaggio. » Diar. fol. 230. Le légat ne voulut jamais qu'il acceptât un présent de 300 écus. D'Ossat fut chargé de négocier cette affaire, et revint plusieurs fois à la charge (Lettres, t. IV). Aldobrandini se montra inflexible.

2. Ces ouvertures, avec les réponses, sont exposées dans une lettre de Henri IV au cardinal d'Ossat, Lyon, 20 janvier. *Ibid.* V. p. 20 et suivantes, à la fin. Elles résumaient bien la politique que Clément VIII poursuivait à ce moment.

belles promesses ; du moins, sur les points de politique intérieure, il était disposé à faire quelque chose, comme il le prouva peu après en s'occupant de rappeler les jésuites.

Henri IV était tellement persuadé que les opérations militaires n'avaient plus d'objet qu'il partit le 20 pour Paris, où la cour le suivit le 22 avec la reine. Cependant rien n'était définitif, et le récalcitrant duc de Savoie ne paraissait guère d'humeur à ratifier les articles ; à tout le moins sa conduite antérieure faisait craindre qu'il ne soulevât beaucoup de difficultés. L'œuvre d'Aldobrandini restait donc incomplète : il était nécessaire de la poursuivre sans le moindre retard jusqu'à la dernière conclusion.

Après avoir distribué en souvenirs aux principaux personnages de la cour, du conseil et de la ville, des cadeaux pieux, chapelets, tableaux, *Agnus Dei*, et réservé au roi deux beaux chevaux de selle et deux peintures du Josépin, un des plus illustres artistes de l'Italie, après avoir chargé le fidèle Valenti de se rendre auprès de Charles-Emmanuel et de lui soumettre les articles, le cardinal s'embarqua le 23 sur le Rhône, atteignit Avignon le 27, et s'y arrêta quelques jours. Mais quand il apprit que le duc, non content de refuser sa signature, s'entendait avec le comte de Fuentes, et que tous deux députaient à Rome pour se plaindre de sa conduite, le faire désavouer, il envoya le comte Tassoni prier le roi de prolonger le délai d'un mois fixé pour la ratification, et partit en toute hâte le 4 février.

Malgré les rigueurs de l'hiver, qui rendaient le voyage impraticable, il traversa les montagnes de la Provence, s'embarqua le 11 à Cannes et arriva le 14 à Gênes. Le 20, il franchissait de nouveau les Alpes, et rentrait dans le Piémont. Rebuté du côté de Rome, le duc inventait de nouveaux échappatoires, jusqu'à se retrancher derrière la

maladie d'un de ses enfants. On comprend à quel point le jeune cardinal s'impatientait de ces gamineries, et des sornettes que lui contait le rusé Savoyard [1]. En réalité, celui-ci croyait pouvoir encore se retrancher derrière l'abstention ou le veto de l'Espagne, qu'il jugeait mécontente des clauses du traité.

Mais ses dernières illusions ne tardèrent pas à s'évanouir. On reçut bientôt des dépêches de Madrid déclarant que le traité était acceptable, que le duc devait s'exécuter. Il le fit d'assez mauvaise grâce, si l'on en juge par la rancune persistante dont il poursuivit ses plénipotentiaires, coupables, prétendait-il, de l'avoir trompé. Il aurait voulu que Fuentes châtiât Arconato, qui était sujet milanais. Il parlait de faire trancher la tête à des Alymes, le cita comme criminel de lèse-majesté devant son Tribunal suprême, et le malheureux n'osa jamais rentrer en Savoie ; il fut heureux d'obtenir du légat un secours qui lui permît de vivre dans les états d'Avignon.

Le duc ratifia le traité le jour du mardi gras, 6 mars, et les Savoyards disaient qu'ils avaient eu par là comme une anticipation du carême [2]. Cette corvée pénible n'était pas pour dissiper la mauvaise humeur du prince, et son entrevue avec le cardinal, le 12, au confluent du Tessin et du Pô, se passa assez froidement; Fuentes avait eu toutes les peines du monde à l'y amener. Après un pèlerinage d'action de grâces au sanctuaire de Lorette, Aldobrandini rentrait à Rome en triomphe le 29, accueilli par les félicitations du Pape et des cardinaux. La mission avait duré un peu plus de six mois, depuis le 26 septembre 1600.

Réellement le duc n'avait pas trop à se plaindre. Il est vrai que le roi de France obtenait en même temps tout ce

1. « Scene di ragazzo et chiaccheria »; ce sont les expressions du légat, d'après Manfroni, p. 110.

2. « Parve che preveniendo cominciasse la Quaresima » dit Agucchi, Diario, lettre du 13 mars.

qu'il avait réclamé, ou peu s'en faut, des territoires productifs, qui arrondissaient son domaine entre les états de Savoie et ceux d'Espagne, qui poussaient son royaume jusqu'aux portes de Genève. Mais le grand avantage que remportaient ses deux adversaires, c'était de supprimer le pied-à-terre que la France possédait en Italie, ces forteresses qui lui servaient comme de portes pour lancer ses armées à travers la péninsule. On a remarqué depuis longtemps que le traité de Lyon achevait l'œuvre réalisée par la paix de Cateau-Cambrésis, en rendant difficiles, sinon impossibles, les guerres d'Italie, et qu'il ramenait l'attention de nos rois vers les frontières de Flandre. C'était assurément ce qu'avait voulu Henri IV, dont l'esprit pratique ignorait les chimères des Valois [1]. Le pape Clément VIII et son ambassadeur, en vrais Italiens qu'ils étaient, avaient eu certainement ce résultat pour objectif ; on ne saurait donc trop les louer d'avoir persévéré dans des négociations difficiles, et d'avoir si bien réussi, qu'ils aboutissaient à sauvegarder, en les mettant d'accord, les intérêts de tout le monde, ceux des deux adversaires, ceux des princes italiens, ceux de l'Espagne, qui se voyait tranquille du côté du Milanais.

Si Henri IV déclina l'ouverture, que lui fit le légat au lendemain de la paix, d'entrer dans la lutte contre les Turcs, Clément VIII restait, du moins, libre de conclure une ligue avec d'autres princes chrétiens, l'empereur, l'Espagne, la république de Venise ; il avait toute facilité de poursuivre la réalisation de ses vues politiques sur d'autres points de la chrétienté. Il s'empressa bientôt de

1. L'auteur de la *Relation anonyme* émet à ce sujet une idée très juste ; c'est que Henri IV, habitué à guerroyer depuis douze ans dans le nord de la France, avait porté toute son attention sur les frontières de ces parages, et que sa politique suivit l'impulsion, subit l'influence que son esprit avait reçues pendant cette période. Fonds ital. ms. 674, fol. 162-163.

mettre à profit ces avantages, en ouvrant avec le nouveau roi d'Angleterre, Jacques Ier, des négociations qui avaient pour but de le convertir, d'améliorer au moins le sort des catholiques anglais. Grâce à lui, les traités de Vervins et de Lyon assoupissaient pour un quart de siècle la rivalité des maisons de France et d'Autriche. L'on peut donc affirmer qu'il fit beaucoup pour la chrétienté, et que son pontificat fut un des plus remarquables dans l'ordre politique, comme dans le domaine des affaires religieuses.

Il ne s'est cependant pas révélé comme un grand génie, de la taille de son prédécesseur Sixte-Quint, mais comme un diplomate d'expérience, un politique consommé, rompu à la pratique des affaires, qui sut poursuivre l'œuvre de réorganisation commencée par les papes antérieurs, et se servir des hommes qu'il avait sous la main. Et ce n'est pas une petite preuve de son mérite que d'avoir formé un élève tel que le cardinal Aldobrandini, qui, à trente ans, c'est-à-dire à l'âge où les hommes d'État apprennent encore leur métier, manœuvrait avec tant d'aisance au milieu des intrigues que les vieux ministres de Henri IV semaient sous ses pas.

Celui-ci figure avec éclat au premier rang de ces agents pontificaux seconde manière, dont le zèle, pacificateur et désintéressé, s'est exercé à l'aurore de la diplomatie européenne, de ces hommes dont les sincères vertus politiques contrastaient avec les ambitions et l'égoïsme des monarchies modernes. Nous avons vu ce personnage à l'œuvre, animé d'un sérieux esprit de conciliation, mû par le zèle de la paix publique et du bien de la chrétienté, avec son ardeur juvénile, non exempte d'emportement; avec son caractère resté chatouilleux sur le point d'honneur, tempérant à peine ses écarts d'humeur pour les faire servir aux intérêts de la cause qu'il patronnait. Parmi ces cardinaux-neveux qui, dans le cours du XVIe et du XVIIe siècle, supportaient pendant quelque temps le fardeau de la

diplomatie pontificale, pour rentrer ensuite dans les rangs du Sacré Collège, les Giuliano de Médici, les Farnèse, les Borromée, les Montalto, les Borghèse, les Barberini, le cardinal Pietro Aldobrandini n'est pas une des figures les moins attrayantes, ni le politique le moins heureux, peut-être parce qu'il eut la bonne fortune de trouver dans son entourage même des historiens éclairés et consciencieux, d'autant plus exacts qu'ils avaient pris part à ses travaux.

J'ai essayé de faire revivre aussi complètement que possible ce monde de négociateurs, chargés d'affaires, commis et secrétaires, en même temps qu'officiers de la maison et prélats, qui gravitaient autour d'un ambassadeur pontifical, plus ou moins engagés dans le courant de ses occupations, dans les grands débats d'une mission importante, tous agents dévoués de la politique romaine, formés par un long apprentissage de leur métier, à la Curie qui fut si longtemps l'école professionnelle des hommes d'État : futurs nonces et futurs cardinaux, ils se préparaient ainsi, sous la direction d'un ancien qui avait atteint déjà le sommet de la carrière, à prendre leur place, en remplissant des fonctions plus hautes, dans le mouvement que suivait alors la diplomatie européenne sous l'impulsion encore prépondérante de la cour de Rome. Leur œuvre collective, qui était celle de la Curie, se déployait donc par le moyen des nonciatures ordinaires et extraordinaires, à travers les événements qui transformaient la chrétienté ; le Vatican en a conservé les archives, le monde historique commence à connaître les efforts qu'ils ont tentés en vain pour dompter le protestantisme en Allemagne, et le moment est venu de montrer ce qu'ils ont fait chez nous, de remettre la politique des papes à la place qui lui revient dans nos annales nationales.

Lyon.

P. RICHARD.

LE RESCRIT D'HADRIEN

A MINICIUS FUNDANUS

Trois questions ont été soulevées au sujet du rescrit de l'empereur Hadrien à Fundanus. L'acte est-il authentique? Lequel des deux textes est le meilleur, du grec d'Eusèbe (*Hist. Eccl.*, IV, 9) ou du latin de Rufin d'Aquilée (*Hist. Eccl.*, IV, 9)? Enfin quels sont le sens et la portée du rescrit, et quels changements a-t-il amené dans la conduite de l'État romain vis-à-vis du christianisme.

Malgré les nombreuses études consacrées à l'examen de ces problèmes [1], aucune des trois questions n'a reçu une solution universellement acceptée. La troisième surtout a donné naissance aux réponses les plus divergentes. Il y a d'autre part, plusieurs éléments de solu-

1. On peut trouver la bibliographie de la question avec le double texte du rescrit dans Erw. Preuschen, *Analecta*, Freiburg i. B, 1893, p. 17-18; et dans un excellent article de F. X. Funk, *Hadrians Reskript an Minucius Fundanus* dans ses *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 330-345. Ajoutons parmi les ouvrages qui en traitent ex professo : E. G. Hardy, *Christianity and the Roman Government*, London, 1894, p. 141-144 ; M. Schanz, *Geschichte der Römischen Litteratur*, III. München, 1896, p. 210-211 ; W. Nicolai, *Beiträge zur Geschichte der Christenverfolgungen* dans *Jahresbericht des Grossherz. Realgymnasiums zu Eisenach*, Ostern 1897, p. 6-8 ; Th. Wehofer, *Die apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in literarhistorischer Beziehung*, Rom, Herder, 1897, p. 52-64 ; J. E. Weis, *Christenverfolgungen, Geschichte ihrer Ursachen in Römerreiche*, München, 1899, p. 69-74. G. Semeria, *Il primo sangue cristiano*, Roma, 1901, p. 201 ss. J. Moffatt Mecklin, *Hadrians Rescript an Minicius Fundanus*, Leipzig, 1899, pp. 52.

tion qui ont été trop négligés, et qui pourraient apporter un peu de lumière dans le débat. C'est dans l'espoir d'arriver à ce résultat que nous soumettons le problème à un nouvel examen. Il semblerait tout naturel de traiter les trois questions dans l'ordre indiqué ci-dessus. Mais la solution des deux premières dépend en grande partie du sens qu'on attribue au rescrit. C'est pourquoi nous chercherons d'abord à établir comment il faut comprendre l'acte impérial. En attendant que nous en donnions les preuves dans la seconde et la troisième partie, le lecteur nous permettra de présupposer l'authenticité du rescrit et la priorité du texte grec.

[Ἀδριανοῦ ὑπὲρ Χριστιανῶν ἐπιστολή]
Μινουκίῳ Φουνδάνῳ

Ἐπιστολὴν ἐδεξάμην γραφεῖσάν μοι ἀπὸ Σερηνίου Γρανιανοῦ λαμπροτάτου ἀνδρός, ὅντινα σὺ διεδέξω. οὐ δοκεῖ οὖν μοι τὸ πρᾶγμα ἀζήτητον καταλιπεῖν, ἵνα μήτε οἱ ἄνθρωποι ταράττωνται καὶ τοῖς συκοφάνταις χορηγία κακουργίας παρασχεθῇ. ἂν οὖν σαφῶς εἰς ταύτην τὴν ἀξίωσιν οἱ ἐπαρχεῶται δύνωνται διϊσχυρίζεσθαι κατὰ τῶν Χριστιανῶν, ὡς καὶ πρὸ βήματος ἀποκρίνεσθαι, ἐπὶ τοῦτο μόνον τραπῶσιν, ἀλλ' οὐκ ἀξιώσεσιν οὐδὲ μόναις βοαῖς. πολλῷ γὰρ μᾶλλον προσῆκεν, εἴ τις κατηγορεῖν βούλοιτο, τοῦτό σε διαγινώσκειν. εἴ τις οὖν κατηγορεῖ καὶ δείκνυσί τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας, οὕτως διόριζε κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος. ὡς μὰ τὸν Ἡρακλέα, εἴ τις συκοφαντίας χάριν τοῦτο πρότεινοι, διαλάμβανε ὑπὲρ τῆς δεινότητος καὶ φρόντιζε ὅπως ἂν ἐκδικήσειας.

Exemplar epistulae imperatoris Hadriani ad Minucium Fundanum, proconsulem Asiae.

Accepi literas ad me scriptas a decessore tuo Sereno Graniano, clarissimo viro : et non placet mihi *relationem* silentio praeterire, ne et INNOXII perturbentur et calumniatoribus *latrocinandi* tribuatur occasio. Itaque si evidenter provinciales huic petitioni *suae* adesse valent adversum Christianos, ut pro tribunali eos *in aliquo arguant*, hoc eis exequi *non prohibeo* : precibus autem *in hoc* solis et acclamationibus uti *eis non permitto*. Etenim multo aequius est, si quis volet accusare, te cognoscere *de objectis*. Si quis igitur accusat et probat adversum leges quidquam agere *memoratos homines*, pro merito peccatorum *etiam supplicia* statues. Illud mehercule magnopere curabis, ut si quis calumniae gratia *quemquam horum postulaverit reum*, in hunc pro sui nequitia *suppliciis* SEVERIORIBUS vindices.

I

INTERPRÉTATION DU RESCRIT

Le rescrit contient deux parties nettement distinctes : le préambule et le dispositif.

I. Étudié à la lumière des témoignages et des faits qui s'y rapportent, le préambule nous permettra de saisir la nature, l'occasion et le but de l'acte impérial.

« *J'ai reçu la lettre que m'a écrite ton prédéceseur Serenius Granianus, homme clarissime. Il ne me convient pas de laisser sa requête sans réponse, de peur que les hommes ne soient troublés et que facilité ne reste au brigandage des calomniateurs.* »

1. L'acte impérial est donc un rescrit, c'est-à-dire la réponse de l'empereur à une consultation que lui adresse officiellement un dignitaire de l'empire. La réponse est envoyée au proconsul Minucius [1] Fundanus ; mais la requête émanait du prédécesseur immédiat de celui-ci, Serenius Granianus (ou plus exactement Licinius Silvanus Granianus).

D'après Méliton [2], plusieurs gouverneurs de province avaient consulté leur souverain au sujet des poursuites dirigées contre les chrétiens. Le texte de toutes ces requêtes est perdu. Seul le résumé de la lettre de Granianus, qui était gouverneur de l'Asie proconsulaire en 123-124, nous est donné par Eusèbe. Encore ne semble-t-il connaître le contenu de ce document que par la réponse qu'on y fit.

Cependant il en parle à deux reprises, mais avec des nuances de sens assez différentes. D'après l'*Histoire*

1. Ou mieux Minicius.
2. Euseb., *Hist. Eccl.*, IV, 26.

Ecclésiastique (IV, 8), Granianus aurait fait observer à l'empereur « qu'il n'était pas juste de mettre des hommes à mort, sans aucune accusation, sans jugement, simplement pour donner satisfaction aux cris du peuple[1] ». S'il faut en croire la traduction latine de saint Jérôme, Eusèbe aurait écrit dans sa *Chronique* : « Et Serenius Granianus legatus, vir apprime nobilis, litteras ad imperatorem mittit, iniquum esse dicens clamoribus vulgi *innocentium* hominum sanguinem concedi, et sine ullo crimine, *nominis tantum et sectæ reos fieri*[2]. »

La portée de ces deux rédactions est loin d'être la même. La seconde est beaucoup plus favorable aux chrétiens, dont l'innocence est explicitement reconnue. En outre, la première ne fait que désapprouver des abus, des irrégularités de procédure contraires au rescrit de Trajan autant qu'au droit commun : elle se plaint qu'on condamne à mort des gens qui ne sont pas régulièrement accusés d'un crime (ἐπὶ μηδενὶ ἐγκλήματι) et dont la cause n'est pas suffisamment examinée (ἀκρίτως). La seconde formule, au contraire, réprouve ouvertement qu'on condamne les chrétiens *propter solum nomen*. Granianus aurait demandé, d'après la *Chronique*, l'abrogation pure et simple d'une législation et d'une jurisprudence que Trajan venait de consacrer publiquement par sa lettre à Pline.

On peut douter que Granianus ait eu la hardiesse de faire une pareille démarche auprès d'un empereur qui n'avait guère l'habitude de s'écarter des principes d'administration de son prédécesseur et père adoptif. D'ailleurs la seconde rédaction est influencée par une tendance assez générale chez les auteurs chrétiens, celle d'interpréter les actes qui concernent la persécution, dans un

1. Eus., *Hist. Eccl.*, IV, 8 : ὡς οὐ δίκαιον εἴη ἐπὶ μηδενὶ ἐγκλήματι βοαῖς δήμου χαριζομένους ἀκρίτως κτείνειν αὐτούς.
2. *Chronic.*, ad olymp. 226.

sens si favorable au christianisme, que l'exactitude historique peut en pâtir quelquefois. Ajoutons qu'Eusèbe aura pu se rendre beaucoup plus exactement compte de la portée de la réponse impériale, et par conséquent de la requête qui l'a provoquée, quand il écrivait son *Histoire* que lorsqu'il composait sa *Chronique*. Car pour le premier ouvrage il a dû examiner plus attentivement le rescrit afin de pouvoir en donner une traduction exacte. Enfin, qui nous garantit que la pensée d'Eusèbe n'a subi aucune altération en passant par la plume du traducteur assez libre qu'est saint Jérôme?

Autant de raisons pour croire que la rédaction de l'*Histoire* mérite plus de confiance que celle de la *Chronique*[1]. Si nous pouvons en croire Eusèbe, Granianus n'a pas dénoncé l'injustice fondamentale du droit existant, mais les irrégularités que d'aucuns avaient tolérées dans la manière d'introduire et d'instruire les procès intentés aux chrétiens. Au reste les deux textes sont d'accord pour montrer dans l'influence néfaste des clameurs de la foule, la cause première et fondamentale des abus signalés.

2. Après avoir accusé réception de la lettre de Granianus, Hadrien expose nettement le but qu'il se propose d'atteindre par son rescrit. Il ne veut pas, dit-il, que la population de la province soit plus longtemps troublée, il ne veut pas non plus qu'on laisse aux calomniateurs une occasion favorable de se livrer à leurs machinations criminelles.

Si le christianisme s'était implanté de bonne heure en Asie, s'il s'y était établi très solidement, ce n'avait été qu'au prix de grandes luttes. Éphèse s'était ameutée contre saint Paul; la persécution de Domitien avait

1. Il vaut donc mieux ne pas donner le contenu de la requête uniquement d'après le texte du *Chronicon*, comme le font par exemple P. Allard, *Le christianisme*, p. 41 ; J. Weis, *o. c.*, p. 70.

ensanglanté plusieurs villes, et dans le courant du second siècle, les murs des cités populeuses de l'Asie avaient dû retentir plus d'une fois des cris de mort que la populace de Smyrne proférait contre saint Polycarpe [1], et avaient dû être témoins de violences et de tumultes comme ceux dont Méliton se plaint si amèrement [2]. Crédule et fanatique, à l'imagination vive, aux passions violentes, la population de l'Asie proconsulaire écoutait avidement les calomnies et les excitations de ceux qui par fanatisme, haine ou cupidité voulaient la mort des chrétiens. Avant et pendant le proconsulat de Granianus, il y aura eu de ces manifestations populaires dans lesquelles la foule demandait à grands cris le sang des chrétiens. Soit faiblesse, soit recherche de popularité, des magistrats auront cédé devant ces procédés révolutionnaires : ils auront condamné, sans instruction sérieuse, ceux que la voix de la foule leur dénonçait d'une façon si peu judiciaire. Cette procédure expéditive et anormale aura produit comme fruits naturels, les deux abus que Granianus aura signalés et que l'empereur indique explicitement : *a*) l'inquiétude et le trouble auront été jetés dans la population; *b*) les calomniateurs aux aguets en auront profité pour accuser et peut-être faire condamner des païens dont ils souhaitaient la mort ou convoitaient la fortune.

Telle est la situation à laquelle Hadrien veut porter remède. Celui que Tertullien appelle « omnium curiositatum explorator [3] » n'était pas hostile au christianisme. Mais son rescrit ne s'inspire nullement du désir de protéger les chrétiens [4] : on n'y trouve qu'une préoccupa-

1. *Martyrium s. Polycarpi* III, 2 : « Tolle impios; Polycarpus requiratur »; cf. X, 2; XII, 2, 3.

2. Euseb., *Hist. Eccl.*, IV, 26.

3. *Apol.* 5.

4. Il est donc absolument inexact de dire, avec M. J. Weis, (p. 73) que le rescrit « n'a d'autre but que la diminution numérique des procès

tion, celle de sauvegarder l'ordre public et la marche régulière de la justice. Plus encore que le préambule, la partie dispositive du rescrit nous le prouvera.

II. *Le dispositif du rescrit.*

Si les maux auxquels il faut remédier proviennent avant tout de la pression exercée du dehors sur le magistrat pour lui extorquer sans accusation et sans examen une condamnation précipitée, il faut s'attendre à voir l'empereur prescrire des règles destinées à arrêter l'intervention anormale de la foule et à prévenir les sentences irréfléchies des magistrats.

Dans le dispositif nous pouvons distinguer clairement trois parties, réglant successivement le cas d'accusations irrégulières et tumultueuses, d'accusations normales et individuelles, et enfin d'accusations calomnieuses.

1) « *Si des habitants de ta province sont en état de soutenir ouvertement leurs dires contre les chrétiens, si bien qu'ils puissent en répondre même devant le tribunal, qu'ils s'attachent uniquement à suivre cette dernière voie, mais qu'ils ne se contentent pas de pétitions et de simples clameurs.* »

Quelles sont ces « pétitions » et ces « clameurs » auxquelles l'empereur défend d'avoir recours et de reconnaître quelque valeur juridique? Pour M. Th. Keim, ces ἀξιώσεις sont des *delationes*, c'est-à-dire des dénonciations présentées régulièrement au tribunal compétent, mais qui ne constituent pas des *accusationes* dans le sens formel et strict du droit romain. En effet, dit-il, ces ἀξιώσεις sont mentionnées comme le mode ordinaire d'introduire les procès contre les chrétiens; ils émanent de

contre les chrétiens ». Cette diminution peut avoir été une *conséquence* des mesures prises par Hadrien : elle n'est certainement pas le *but* qu'il se proposait.

particuliers et non d'attroupements; le mot est mis en vedette, alors que βοαί n'est ajouté que subsidiairement pour désigner des incriminations calomnieuses plutôt que des cris d'une foule surexcitée. Contrairement à ce qu'avait prescrit Trajan, Hadrien défendrait donc d'instruire le procès d'un chrétien qui n'est déféré au tribunal que par une simple délation [1].

Il nous est impossible d'adopter cette manière de voir. Le mot βοαί ne peut désigner, dans l'occurrence, des accusations calomnieuses, puisque l'empereur traite ici l'hypothèse d'incriminations soutenables « même devant le tribunal ». Le mot conserve donc sa signification ordinaire de *cris*. Mais on s'imagine difficilement un individu isolé venant accuser un chrétien en criant à tue-tête. Admettons donc simplement qu'il s'agit de clameurs proférées par la foule, comme le dit Eusèbe. — Le mot ἀξιώσεις n'est pas un terme juridique [2] pour désigner les *delationes* du droit romain. Il exprime l'idée d'une demande quelconque. Que si le sens demande à être précisé, c'est par le contexte qu'il devra l'être. Or, quoiqu'en dise M. Th. Keim, nous ne parvenons pas à saisir comment ἀξιώσεσιν est plus accentué dans la phrase que μόναις βοαῖς. Les deux termes sont simplement juxtaposés et nous semblent intimement unis [3] pour désigner des demandes de condamnation qui sont faites à grands

1. Th. Keim. *Bedenken gegen die Echtheit des Hadrianischen Rescript* dans *Theol. Jahrbücher* XV, 1856, p. 389 ss.

2. Le terme latin *petitiones* est usité en droit pour désigner l'introduction de la plainte, mais uniquement en matière de droit civil et privé. En droit public le mot n'est employé que pour l'action *pecuniarum repetundarum*. Quand il s'agit d'une peine non pécuniaire, le sens de *petere* ne s'adapte plus et le mot a disparu de l'usage. cf. Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1899, pp. 381 et 1017.

3. La liaison est même si intime qu'Eusèbe, en résumant la lettre de Granianus omet les ἀξιώσεις pour ne parler que des βοαὶ δήμου.

cris plutôt que d'être présentées normalement d'après les règles de la procédure. — Rien n'autorise M. Keim à dire que ces pétitions sont faites individuellement. Le texte insinue plutôt le contraire : dans la phrase en question, les pétitions émanent « des gens de la province ». C'est dans les phrases suivantes qu'on suppose des accusations présentées par un seul individu : εἴ τις. Enfin le rescrit ne suppose pas davantage que ces ἀξιώσεις sont le mode ordinaire d'introduire le procès contre les chrétiens. Le mot ne se trouve que dans la première clause qui traite de l'hypothèse d'incriminations fondées, mais irrégulières ; dans la seconde il sera question d'accusations fondées et régulières, et dans la troisième enfin, le rescrit réglera le cas des délations calomnieuses.

L'empereur, suppose, dans cette première disposition, que des gens de la province ont, contre les chrétiens, des griefs assez fondés et assez juridiques pour pouvoir être prouvés et soutenus non seulement devant une foule crédule et fanatique, mais même (καί) devant le tribunal. Dans ce cas, dit-il, je ne veux pas que les plaignants excitent le peuple et viennent en foule demander à grands cris la condamnation des coupables. Qu'ils intentent et poursuivent devant la justice régulière, une action dont les conditions de recevabilité seront indiquées dans les clauses suivantes. Que cette voie légale seule leur reste ouverte : καὶ πρὸ βήματος αποκρίνεσθαι, ἐπὶ τοῦτο μόνον τραπῶσιν.

Pline avait accueilli favorablement des libelles d'accusation non signés. Trajan s'était prononcé énergiquement contre ces délations anonymes. « Nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est » avait ajouté l'empereur avec une légitime fierté. Dans le cas actuel les délations ne se font plus par lettres non signées, mais au milieu de cette foule, personne se se présente pour assumer individuellement la responsabilité de l'accusation. Le magistrat instructeur se trouve devant ce grand et dangereux

anonyme qu'est la foule surexcitée. Dans les deux cas, il n'a aucune garantie que l'incrimination est loyale et sincère. En proscrivant ces accusations irrégulières et ces procédés révolutionnaires, Hadrien poursuit la même politique que son père adoptif, et témoigne du même souci pour la régularité dans l'administration de la province et dans l'exercice de la justice.

2. « *Mais si quelqu'un*, poursuit le rescrit, *veut les accuser juridiquement* (κατηγορεῖν), *il est beaucoup plus équitable que tu connaisses de cette accusation. Si donc quelqu'un accuse les chrétiens et prouve qu'ils commettent des infractions aux lois, dans ce cas juge-les selon la gravité du délit.* »

Dans cette seconde clause, l'empereur détermine les conditions régulières dans lesquelles doit se dérouler un procès intenté aux chrétiens. 1° Le rescrit ne parle plus d'une simple pétition (ἀξιώσις) mais d'une accusation ou délation juridique (κατηγορεῖν). 2° Ce n'est plus la foule « des provinciaux » qui demande la condamnation des délinquants, c'est un individu déterminé (εἴ τις) qui se présente pour remplir toutes les formalités requises. 3° L'acte d'accusation doit spécifier le délit juridique, une infraction aux lois : τι παρὰ τοὺς νόμους πραττόντας. 4° Dans ces conditions le juge pourra examiner la cause beaucoup plus équitablement que sous la pression de la foule et il devra « connaître de cette accusation ». 5° Enfin le délateur devra établir le bien fondé et le caractère juridique de son accusation et « prouver que les accusés ont commis des infractions aux lois ». 6° S'il conste de la culpabilité du prévenu, le juge devra le « punir d'après la gravité du crime commis ».

On le voit, Hadrien ne fait que sanctionner et en quelque sorte spécifier la jurisprudence établie par Trajan : « *si deferantur* et *arguantur* [christiani] *puniendi* sunt. »

3. « *Mais, par Hercule, si c'est par calomnie que quelqu'un aura agi de la sorte* [*aura accusé des chrétiens*], *réprime sa méchanceté et aie soin de le punir.* »

Cette troisième disposition ne se trouve pas dans le rescrit de Trajan; mais elle est de tout point conforme aux principes du droit romain et l'empereur juge utile de les rappeler explicitement, parce que les abus s'étaient multipliés.

D'après l'*ordo judiciorum publicorum*, le calomniateur devait être poursuivi, du chef de *calumnia* criminelle, devant la même *quaestio*, devant laquelle il avait lui-même attrait sa victime. La procédure à suivre était fixée par la loi, les peines étaient sévères et déterminées légalement [1]. Au contraire, dans la procédure de la *cognitio*, où le magistrat instruisait et tranchait lui-même le procès, et qu'on appelait « extraordinaire », mais qui était d'une pratique usuelle et se trouvait seule compétente pour le crime de christianisme, les règles légales concernant la *calumnia* n'étaient pas obligatoires. Le juge pouvait toutefois poursuivre et punir le délateur calomnieux *extra ordinem*, avec mitigation de peines [2].

Telles étaient les dispositions ordinaires du droit commun. Mais, à certains moments, la fausse délation devenait un véritable fléau. Alors les empereurs intervenaient pour insister sur la nécessité de punir sévèrement les sycophantes.

C'est probablement à quelques-unes de ces décisions que Tertullien fait allusion en parlant des mesures prises par Tibère et Marc Aurèle [3]. L'avocat du christianisme présente, il est vrai, ces mesures comme si elles avaient été édictées directement contre les accusateurs *des chré-*

1. Th. Mommsen, *Röm. Strafr.*, p. 490-497.
2. Id. p. 497-498; 369, note 5.
3. *Apol.* 5.

tiens. Mais cette appréciation tient apparemment à sa tendance apologétique à faire passer tous les bons empereurs pour des amis plutôt que des persécuteurs du christianisme [1]. Il ne faut voir dans les mesures prises par Tibère et Marc Aurèle que des dispositions générales décrétées contre *tout* accusateur ou dénonciateur *calomnieux*. Cela ne peut être douteux pour Tibère : sous son règne, le christianisme, pas plus que la religion juive, n'était un crime juridique. Et au sujet de Marc Aurèle, nous savons, par son biographe, qu'il a porté un décret contre les « falsi delatores » (*Vita*, XI, 1, 2). Nous savons d'ailleurs par un texte du Digeste (XLIX, 14, 2, § 5) qu'Hadrien lui-même avait déjà pris des mesures énergiques pour réprimer certains abus de délation et de calomnies.

Dans son rescrit à Fundanus, il n'aura donc fait qu'urger, en l'appliquant directement aux calomniateurs des chrétiens, un principe fondamental du droit romain, une mesure générale applicable à tous les sycophantes. Auparavant le juge statuant *extra ordinem* pouvait punir un calomniateur des chrétiens : maintenant l'empereur insiste pour que le juge fasse sévèrement usage de ce droit.

Il semble donc que Hadrien ne fait qu'accentuer et préciser la jurisprudence sanctionnée par son prédécesseur : entre les deux rescrits d'Hadrien et de Trajan, il n'y a aucune différence de principe, même aucune diversité essentielle quant à la procédure.

Toutefois, à comparer attentivement les deux documents, on pourrait se demander si Hadrien n'introduit pas dans la procédure anti-chrétienne une modification plus radicale.

1. Cf. nos articles dans la *Revue d'hist. ecclés.*, 1901 et 1902 : *Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesures de police* ? surtout 1902, pp. 329 ss.

En droit romain, il y avait une différence très marquée entre l'*accusatio* dans le sens strict et la simple dénonciation ou *delatio*. La première, essentielle aux grands procès instruits devant les *quaestiones perpetuae*, était rigoureusement soumise à une série de formalités très précises, auxquelles la *delatio* n'était pas astreinte. L'*accusator* assumait toute la responsabilité de l'action intentée ; il ne lui suffisait pas de montrer que son accusation était sérieuse et loyale, il devait en outre mener toute l'instruction préliminaire ; dans l'instance judiciaire même, c'était lui qui citait et interrogeait les témoins à charge, qui répondait aux arguments et aux témoins de la partie défenderesse ; c'était lui, en un mot, qui menait et soutenait toute l'action et devait former l'opinion des jurés appelés à décider de la sentence. Au contraire, dans les procès de simple *cognitio*, quand le magistrat ne procédait pas d'office, par voie d'inquisition strictement dite, le délateur devait évidemment montrer que sa dénonciation était fondée. Mais dès que le juge avait reconnu le caractère sérieux et loyal de la délation, et qu'il l'avait acceptée, le dénonciateur ne devait plus nécessairement intervenir dans le procès. C'était le magistrat lui-même qui instruisait l'affaire et rendait le verdict.

En matière de christianisme, il est certain que Trajan n'exigeait pas une accusation formelle, dans le sens de l'ancien droit. S'il requiert que la dénonciation ne soit pas anonyme, c'est uniquement pour avoir une garantie de la loyauté et du bien fondé de la dénonciation. Mais on pourrait se demander si Hadrien n'exige pas une accusation en due forme.

A première vue, on serait peut-être tenté de le croire : Eusèbe se sert du mot κατηγορεῖν, et l'empereur impose à l'accusateur l'obligation de prouver son incrimination, et réclame la punition de celui qui poursuit un chrétien par calomnie.

Toutefois ces raisons ne sont pas assez fortes pour nous obliger à admettre cette interprétation restrictive.

Personne ne songera à prétendre qu'Hadrien veuille soustraire la cause des chrétiens à la compétence du juge statuant *extra ordinem*, pour la confier à l'une ou l'autre des *quaestiones perpetuae*. Dès lors, toutes les formalités de l'*ordo judiciorum publicorum* ne sont pas obligatoires. En particulier, la nature et le rôle de l'accusation sont forcément changés. Car dans le grand procès d'accusation des *quaestiones perpetuae*, l'accusateur assume la responsabilité de l'action, parce qu'il représente momentanément la société, dont il doit défendre les intérêts dans le procès en cours. Dans la procédure de la simple *cognitio* au contraire, la communauté confie la sauvegarde de ses intérêts à un représentant attitré de l'autorité, au magistrat officiel qui est juge dans le procès. Si, au lieu d'agir strictement par voie d'inquisition, ce magistrat attend qu'un tiers vienne déposer une plainte ou porter une accusation contre le délinquant, il va de soi que le rôle de ce tiers sera bien moins important que dans le grand procès des *quaestiones*. L'*accusatio* devient une simple *delatio* qui n'est autre chose qu'une accusation mitigée. Le dénonciateur ne devra plus conduire toute l'instruction — qui est confiée au juge —, mais il devra montrer que son incrimination est loyale et sérieuse ; il ne pourra donc pas garder l'anonyme : c'est ce que prescrit Trajan ; il devra même — quand on craint des abus spéciaux — fournir, au moins dans l'instruction préliminaire devant le juge, la preuve de son accusation : c'est ce qu'exige Hadrien. S'il n'assume pas la responsabilité de tout le procès, comme l'accusateur, il en porte cependant une partie, puisque c'est lui qui a engagé la poursuite. Aussi le droit romain a étendu le principe de la punition de l'accusateur calomnieux au faux délateur : mais comme la responsabi-

lité est moins grande, le délit est moins grave, la poursuite n'est pas toujours obligatoire, la procédure est arbitraire et la peine est atténuée [1]. Le grec κατηγορεῖν sert à désigner l'une et l'autre de ces procédures; et même, surtout sous l'empire, le terme *accusare* qui, au sens strict ne s'entend que de l'accusation formelle de l'ancien droit, s'applique à l'action du simple dénonciateur.

C'est bien dans cet ordre d'idées qu'il faut expliquer, croyons-nous, le rescrit d'Hadrien [2]. La délation était en réalité devenue, dit M. Mommsen [3] « le fondement juridique du droit pénal de la fin de la république et de l'époque impériale ». Comme nous venons de le voir, toutes les objections soulevées plus haut s'expliquent naturellement. Et dans aucun des procès dont la relation authentique nous est conservée, nous ne voyons un accusateur jouer le rôle qui convenait à ce personnage dans la stricte procédure accusatoire.

Rappeler et régler divers points de *procédure*, tel est bien, nous venons de le voir, le but du rescrit. Mais l'acte impérial ne touche-t-il pas à la législation? Ou du moins le texte ne nous fournit-il pas quelques indices concernant le *fondement juridique* de la répression du christianisme?

Il saute aux yeux que l'empereur ne défend ni d'accuser ni de condamner les chrétiens. Comme le rescrit de Trajan [4], celui d'Hadrien *suppose* clairement que les disciples du Christ peuvent être régulièrement poursuivis et condamnés. Mais en vertu de quelles mesures répressives et pour quel crime juridique? Le texte ne le dit pas

1. Th. Mommsen, *Röm. Strafr.*, pp. 497-498; 369, note 5.
2. *Ibid.*, p. 498, note 1.
3. Note à l'ouvrage de A. Harnack, *Das Edikt des Antoninus Pius*, p. 49.
4. Cf. *Rev. d'hist. ecclés.*, III (1902), p. 5 ss.

explicitement. Rien d'étonnant donc si chaque historien s'est plu à l'interpréter conformément à l'opinion générale qu'il s'était faite, d'après d'autres arguments, sur la question des bases juridiques des persécutions du second siècle.

1. M. J. Weis est le partisan le plus radical du système des mesures de police, proposé d'abord par M. Mommsen [1]. Il croit trouver dans une des clauses du rescrit un argument positif en faveur de son opinion. A l'encontre du juge criminel qui devait appliquer la peine inscrite dans la loi, le magistrat procédant par droit de coercition était affranchi des prescriptions de la loi pénale et punissait arbitrairement comme il l'entendait. Or le rescrit sanctionne précisément cet arbitraire de punir « κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος [2] ».

Pour plus d'une raison, nous croyons que M, Weis s'exagère la portée de cette expression : κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος. D'abord la phrase où nous trouvons cette clause ordonne de punir ceux qui sont convaincus d'infractions *aux lois*, au pluriel et sans détermination (παρὰ τοὺς νόμους). L'empereur vise donc d'une manière indéterminée toutes les lois, comme toutes les infractions, dont la nature et la gravité varient [3] et pour lesquelles le droit pénal détermine lui-même des peines différentes. Entre ces peines, toutes prescrites par le code pénal, qui devra choisir, sinon le juge ? Et d'après quoi se décidera-t-il, si ce n'est d'après la nature et la gravité du délit : κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος ?

Il est vrai, la loi qui avait défendu d'être chrétien, avait décrété du même coup pour tous ceux qui étaient

1. *Rev. d'hist.ecclés.*, II (1901), p. 771 ss., nous avons exposé et réfuté cette opinion.

2. J. E. Weis, *Christenverfolgungen*, p. 71.

3. « Die Begründung der Klage kann verschiedenartig sein » dit M. J. Weis, *ouv. cité*, p. 70.

convaincus de christianisme, la peine de mort. Mais d'abord, Pline avait déjà demandé à Trajan « sitne aliquod discrimen aetatum an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant » ? Et l'empereur s'était contenté de répondre à cette question : « neque in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest. » C'était permettre implicitement aux juges criminels d'apprécier, jusqu'à un certain point, la culpabilité des délinquants et de les punir en conséquence « d'après la gravité du délit ». Ensuite, il est établi que dans la sentence capitale même, les jurisconsultes et les magistrats reconnaissaient des degrés différents de sévérité d'après le mode d'exécution, depuis la simple décapitation par le glaive, jusqu'à la mort plus cruelle par le feu ou la croix [1]. Encore ne parlons-nous pas des peines capitales qui n'entraînaient pas la mort réelle. Enfin, si la liberté laissée au juge criminel d'apprécier la culpabilité et de graduer la peine était presque nulle dans la procédure de l'*ordo judiciorum publicorum*, sous la République, il n'en était plus de même au second siècle ni dans les instances jugées *extra ordinem*, comme l'étaient tous les procès contre les chrétiens. Depuis le berceau de l'empire on voit s'élargir petit à petit le pouvoir du juge de graduer la peine d'après certaines considérations que M. Mommsen signale et qui étaient laissées à l'appréciation du tribunal [2]. Autant de raisons qui servent à expliquer d'une manière adéquate la clause que M. Weis nous objecte [3].

1. Cf. Th. Mommsen, *Röm. Strafr.*, p. 908.
2. *Ibid.*, p. 1042 ss.
3. C'est donc à tort que M. Weis écrit, p. 132, note 1 : « Unter der Voraussetzung, dass kaiserliche Edikte das Christentum kurzweg unter Todesstrafe verboten... ist Hadrians Reskript *unverständlich*, *ja unmöglich* ». C'est à tort aussi que Keim et Aubé se sont basés sur cette clause pour attaquer l'authenticité du rescrit, en prétendant que cette clause était incompatible avec une loi qui aurait simplement décrété la peine de mort contre tout chrétien.

Si le rescrit ne contient aucune clause favorable à l'hypothèse des mesures de police, il renferme plus d'une disposition qui semble nettement incompatible avec ce régime.

A propos du rescrit de Trajan, M. J. Weis écrivait : « La prescription de l'intervention d'un accusateur public est certainement une formalité empruntée à la justice criminelle [1]. » A plus forte raison faudra-t-il en dire autant du rescrit d'Hadrien. Dans aucun des cas prévus par ce document, l'initiative n'est prise par les magistrats ; le procès ne peut même être introduit que par une accusation ou délation individuelle et régulière. C'est donc le régime du rescrit de l'an 112. Ce régime est même renforcé. Non content d'exiger, comme son prédécesseur, un acte d'accusation sérieux et loyalement signé, Hadrien demande en outre que l'accusation soit prouvée par le délateur. Où trouver ici le pouvoir discrétionnaire du magistrat à coercition? Le droit de prendre l'initiative des mesures ou des poursuites jugées nécessaires pour le maintien de l'ordre public doit être, semble-t-il, inhérent à ce droit de police si étendu, qui avait précisément pour but de sauvegarder la moralité et la sécurité publiques dans les circonstances non réglées par les lois. Comment un magistrat armé de ce pouvoir de coercition remplira-t-il sa mission si, constatant le danger, il lui est défendu d'agir tant qu'il n'aura pas plu à un tiers quelconque de venir lui présenter un acte de dénonciation?

Au reste le caractère distinctif du pouvoir de coercition, c'est de ne pas être limité dans ses sentences par les déterminations des lois pénales. Or d'après le rescrit d'Hadrien, les seuls objets sur lesquels peuvent et doivent rouler l'accusation du délateur et la sentence du juge sont les *infractions aux lois pénales*. Nous voilà

1. *Ouv. cité*, p. 66.

donc aux antipodes du *jus coercitionis*, en pleine application judiciaire des *lois* pénales existantes.

2. Il va de soi que les lois pénales qui proscrivent le vol, l'incendie, le meurtre, la concussion, la lèse-majesté ou tout autre crime de droit commun obligeaient les chrétiens aussi bien que les autres sujets de l'empire. Le cas échéant, ils pouvaient donc être légitimement traduits en justice pour infraction à ces lois. En outre une loi pénale exceptionnelle avait défendu, sous peine de mort, d'être chrétien. L'*esse* ou le *nomen christianum*, l'adhésion au christianisme et sa profession était donc, elle aussi, une infraction à la loi, tout comme le vol et le parricide [1]. Au moment du rescrit d'Hadrien, les chrétiens pouvaient donc être poursuivis et condamnés pour infractions à toutes les lois de droit commun et à la loi exceptionnelle de proscription du christianisme.

Mais le rescrit d'Hadrien ne vient-il pas modifier cette situation juridique? Quelques historiens sont de cet avis. Ils croient que désormais on ne peut plus légalement accuser ou condamner des chrétiens pour d'autres crimes que pour ceux de droit commmun. Les poursuites *propter solum nomen christianum* ne sont plus admises. C'est l'abrogation pure et simple de la législation exceptionnelle édictée contre la profession chrétienne. C'est, pour nous servir d'un mot de M. Mommsen, « l'égalité juridique » [2] octroyée aux chrétiens.

Un changement aussi radical dans la législation serait autrement important que certaines modifications de détail

1. Tout porte à croire que cet édit de proscription du christianisme émanait de Néron. En tout cas, il est hors de doute qu'il existait avant le rescrit de Trajan, qui en a consacré le caractère obligatoire et déterminé la jurisprudence. Voir les preuves que nous en avons données dans la *Revue d'hist. ecclés.*, Louvain, 1902, pp. 5, 324 et 601 ss.

2. *Der Religionsfrevel*, p. 420, dans *Historiche Zeitschrift*, t. LXIV, p. 420.

apportées à la procédure. Or le rescrit consacre les quatre phrases de son dispositif à réglementer la jurisprudence à suivre dans les trois cas prévus dans l'acte. Et l'empereur n'aurait pas pu ajouter une phrase pour déclarer que, contrairement au droit en vigueur, les chrétiens ne pouvaient plus être poursuivis *propter solum nomen!* La seule expression qui aurait dû promulguer ce changement est παρὰ τοὺς νόμους ! Qui le croira ?L'expression passe presque inaperçue dans une phrase qui est destinée à assurer la régularité de l'accusation et le soin de l'instruction. Au surplus, les termes sont si vagues, si généraux, qu'ils ne peuvent avoir la prétention de changer le droit existant. Si la profession de christianisme constituait en elle-même une infraction à la loi exceptionnelle qui défendait d'être chrétien, pourquoi cette infraction ne serait-elle pas comprise dans les infractions « aux lois » dont parle le rescrit? Si Hadrien avait voulu excepter ou abroger cet édit, il n'aurait pas manqué de le dire. Tant qu'on ne nous prouvera pas qu'il l'a dit, nous nous permettrons de croire qu'il ne l'a pas voulu.

Si du texte nous passons à l'application, tous les documents authentiques nous montrent que, après comme avant Hadrien, tous les procès chrétiens du second siècle se résument à constater si le chrétien persévère dans la profession de sa foi ou bien s'il consent à manifester son apostasie en posant un acte contraire à la religion chrétienne. C'est donc *propter solum nomen* qu'ils sont poursuivis [1].

M. Harnack s'est rendu compte de l'importance de ces raisons. Aussi ne partage-t-il pas l'opinion de M. Mommsen. « Si l'acte d'Hadrien, dit-il, devait être interprété strictement dans le sens indiqué par M. Mommsen, il ne faudrait pas hésiter à le considérer comme apocryphe.

1. A. Harnack, *Das Edikt des Antoninus Pius*, p. 44.

Seulement le rescrit ne proclame ni la tolérance du christianisme, ni l'égalité juridique des chrétiens en général ; il n'affirme pas davantage qu'on peut uniquement poursuivre les chrétiens du chef de crimes non religieux. Il faut envisager la situation d'une manière plus concrète : par des pétitions tumultueuses et réitérées, les habitants de la province d'Asie ont obligé les gouverneurs à poursuivre les chrétiens — disons hardiment du chef d'athéisme [1]. Le gouverneur en réfère à l'empereur. Celui-ci répond que, pas plus qu'auparavant, on ne fermera aux provinciaux le chemin de l'accusation; mais — voici maintenant la différence — le principe fondamental que le *nomen christianum ipsum* constitue un crime, ne sera plus maintenu en justice criminelle mais seulement appliqué en matière de coercition; en d'autres mots (les magistrats peuvent de leur propre chef, et dès que l'intérêt de l'état semble l'exiger, doivent comme par le passé, cela va de soi, punir les chrétiens, mais) dans le cas où les habitants de la province veulent intenter aux chrétiens un *procès d'accusation*, on s'en tiendra à la règle qu'ils ont à prouver *adversus leges quidquam* (remarquez la généralité de l'expression qui n'exclut nullement d'une façon déterminée le crime religieux) *agere memoratos homines* et qu'ils s'exposent à une punition dans le cas d'accusations fausses » [2].

Si nous comprenons bien sa pensée, M. Harnack trouve que le rescrit d'Hadrien autorise concurremment deux systèmes de procédure absolument divers : 1° la coercition des magistrats devant laquelle les chrétiens peuvent être,

1. Ceci est une hypothèse gratuite que rien dans le rescrit ne vient corroborer, mais dont beaucoup d'autres faits et documents prouvent l'inanité.

2. Ad. Harnack, *Das Edikt des Antoninus*, p. 44-45. Cette opinion admise par Funk, *ouv. cité*, p. 345; W. Nicolai, *Beiträge*, p. 7 et Th. Wehofer, *ouv. cité* ; est rejetée par Weis, *ouv. cité*, p. 71, note 3.

sans accusation ou dénonciation, poursuivis comme chrétiens, *propter solum nomen*; 2° la juridiction criminelle régulière devant laquelle les habitants de la province pourront intenter un procès d'accusation, à condition de n'apporter que des accusations fondées et prouvées et de n'alléguer que des crimes juridiques (contra leges) et non pas la simple qualité de chrétien.

Nous n'avons qu'une seule objection à faire valoir contre cette interprétation. Espérons qu'elle suffira pour mettre à nu la faiblesse de cette nouvelle hypothèse.

Tout ce que M. Harnack nous dit des poursuites par droit de coercition, il le met entre parenthèse parce qu'*il ne l'a pas puisé dans le rescrit*; il le suppose; cela lui paraît « selbstverständlich ». Il s'imagine qu'il est établi d'autre part que les fidèles étaient habituellement poursuivis par mesures de police. Mais cette preuve n'est pas faite. Nous croyons même avoir prouvé le contraire. Et puisque le récit d'Hadrien ne fournit pas le moindre argument en faveur de cette opinion, nous pouvons l'écarter sans hésitation.

Ce que l'examen du texte même du rescrit a appris à M. Harnack, c'est le droit des provinciaux d'intenter aux chrétiens un procès régulier devant la juridiction criminelle, la possibilité de le baser sur une accusation de crime juridique même religieux, la nécessité de prouver le délit juridique imputé, et enfin la menace de châtiments pour les accusateurs calomnieux.

Tout cela est parfaitement exact, mais n'est pas complet. Il faut y ajouter : *a*) que la première clause du rescrit défend clairement aux provinciaux de suivre une autre voie que celle de l'accusation ou délation devant le tribunal ordinaire : καὶ πρὸ βήματος... ἐπὶ τοῦτο μόνον τραπῶσιν; *b*) que nulle part le rescrit ne révoque le *conquirendi non sunt* de Trajan. Donc les particuliers ne peuvent que s'adresser par voie légale à la juridiction

régulière et le magistrat ne peut pas agir d'office. Où donc est le domaine de la *coercitio*?

Il semble donc clair que le rescrit ne cherche pas à modifier la base juridique des poursuites : il ignore les poursuites par mesures de police ; il suppose clairement l'existence de lois pénales qu'on peut invoquer et appliquer judiciairement contre les chrétiens. Si auparavant les chrétiens pouvaient être condamnés « propter solum nomen etiamsi flagitiis careat », ils peuvent l'être tout aussi bien depuis la réponse d'Hadrien. L'acte impérial n'a d'autre but que de sanctionner la jurisprudence inaugurée par Trajan, en précisant et en urgeant certaines formalités de procédure [1], afin de sauvegarder l'ordre public et d'arrêter les abus qu'on avait signalés. L'introduction du procès ne peut se faire tumultueusement et à grands cris, mais par un acte d'accusation individuel et régulier. Les griefs doivent être juridiques et prouvés, pour que la sentence soit bien motivée ; enfin les accusateurs calomnieux seront punis sévèrement.

II

AUTHENTICITE DU RESCRIT

Les explications précédentes sur le sens et la portée du rescrit d'Hadrien paraîtront peut-être trop longues ; mais elles nous permettront d'être bref sur la question d'authenticité. Le rescrit impérial, tel que nous l'avons expliqué, vient se placer si harmonieusement dans son cadre

1. C'est ce qui explique comme quoi plusieurs historiens ont trouvé que le rescrit était vague, ambigu « dans l'idée et dans l'expression », quand il s'agit de déterminer quels sont les crimes dont il faut faire la preuve. Nous ne croyons pas avec M. Ramsay, *ouv. cité*, p. 322, que ce vague ait été cherché par l'empereur pour laisser plus de liberté aux gouverneurs. Le rescrit n'est ambigu que pour ceux qui ne connaissent pas le droit existant qu'Hadrien suppose.

historique, qu'il porte en lui-même la preuve de son authenticité. Il reflète fidèlement le caractère et les tendances des païens de l'Asie proconsulaire ; il se greffe parfaitement sur le rescrit de Trajan, dont il maintient les principes en les appliquant aux nécessités du moment ; il s'harmonise avec les règles fondamentales du droit pénal romain et la procédure courante de la première moitié du second siècle ; ensemble avec le rescrit de Trajan, il est le fondement de toute la jurisprudence, dont nous trouvons l'application dans les actes des martyrs, et la critique dans les apologistes du second siècle.

Voilà bien des arguments sérieux pour nous garantir l'authenticité de ce texte. Ecoutons les objections des adversaires.

I. Si le rescrit est authentique, nous dit-on, comment expliquer le silence des écrivains du second et du troisième siècle ? A part Méliton, chez qui nous trouvons deux mots sur cet acte, nul écrivain ne le cite, nul apologiste ne l'invoque. Tertullien surtout, qui était parfaitement au courant du droit antichrétien, et qui résume plusieurs fois le rescrit de Trajan [1] n'en a gardé aucune connaissance. Le document nous a été conservé, avec quelques mots d'introduction, à la fin de la première apologie de saint Justin. Mais il suffit de lire le § 68 de cette apologie, pour se convaincre que l'œuvre originale de saint Justin se termine par ces mots : ὁ φίλον θεῷ τοῦτο γενέσθω. La finale n'a pas de liaison avec ce qui précède : c'est une addition qui doit avoir été faite par une main étrangère et postérieure.

On nous permettra de faire remarquer que le témoignage de l'évêque de Sardes, Méliton, n'est pas tellement à dédaigner. Moins de cinquante ans après le rescrit,

1. *Apol.* 2 et 5.

vers 170, un évêque de cette même province à laquelle la lettre impériale était destinée, adresse à Marc Aurèle une apologie dans laquelle il rappelle à l'empereur le rescrit de son grand-père à Minicius Fundanus. La mention est brève sans doute, mais elle est explicite ; et il est peut-être bien d'autres documents qui doivent attendre plus longtemps et se contenter de circonstances moins solennelles pour se montrer dans le champ visuel de l'histoire. Méliton n'était-il pas dans d'excellentes conditions pour être bien exactement renseigné ?

Pourquoi les adversaires de l'authenticité se montrent-ils plus exigeants à l'endroit du rescrit d'Hadrien qu'à l'égard de la lettre de Trajan à Pline ? Bien que celle-ci ne soit citée que par un seul apologiste, Tertullien, ils ne doutent pas — et avec raison — de son authenticité [1]. Et cependant le rescrit de Trajan avait deux titres à être invoqué de préférence à celui d'Hadrien. D'abord il s'est trouvé inséré dans la correspondance de Pline, qui a eu de bonne heure une publicité et une notoriété à laquelle la lettre à Fundanus n'a jamais pu prétendre. En outre des deux rescrits, le premier inaugure une jurisprudence nouvelle et exceptionnelle ; l'autre, même dans ce qu'il contient de nouveau, ne fait qu'appliquer à des cas particuliers les règles du premier rescrit et les principes généraux du droit romain. Le rescrit d'Hadrien avait donc pour les apologistes ou les historiens comme pour les magistrats une importance bien moindre que la lettre de Trajan à Pline. En dehors de la province d'Asie il aura donc probablement été très peu connu. On s'explique dès

1. Très étrange, mais moins sérieuse est l'opinion de M. Ch. Guignebert, *Tertullien, étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*, Paris, 1901, qui semble admettre sans discussion l'authenticité du rescrit d'Hadrien (p. 73, note), mais qui enfile, vingt pages durant, une série de points d'interrogation, dont les uns sont plus étonnants que les autres (p. 75-94).

lors assez facilement comme quoi Tertullien qui a lu la lettre de Trajan, n'a pas connu le rescrit d'Hadrien.

Il n'en est pas moins important de se rappeler que l'auteur de l'*Apologeticum* a probablement puisé, à plusieurs reprises, dans la première apologie de saint Justin. S'il avait rencontré là le rescrit adressé à Fundanus, il n'aurait pas manqué d'en tirer profit, par exemple au chapitre V de l'*Apologeticum*, soit pour prouver en général la bienveillance des bons empereurs à l'égard des chrétiens, soit en particulier pour appuyer sur un document authentique ce qu'il rapporte des peines prétendûment décrétées par Tibère et Marc Aurèle contre les accusateurs des chrétiens [1]. Et si Tertullien n'a pas lu dans saint Justin la lettre en question, c'est — croyons-nous — qu'elle ne se trouvait pas dans l'exemplaire qu'il avait entre les mains.

Pour ce motif, autant que pour le manque de cohésion entre l'appendice et le corps de l'apologie, nous sommes portés à croire que le rescrit ne faisait pas partie de la première rédaction de saint Justin [2]. Mais il n'est pas prouvé

1. Voir plus haut, p. 162.

2. Il y a d'ailleurs désaccord entre le desideratum fondamental et le but de l'*Apologie* d'une part et le rescrit d'Hadrien avec la phrase qui lui sert d'introduction dans l'appendice d'autre part. Il ressort à l'évidence de plusieurs passages de l'*Apologie* (voir surtout chap. 3, 4, 7) que s. Justin demande à l'autorité romaine de mettre les chrétiens sur le même rang que tous les autres sujets de l'empire. Il veut qu'ils ne soient pas condamnés *propter solum nomen*, uniquement parce qu'ils *sont et se disent chrétiens*. Qu'on examine dans chaque cas si l'accusé a commis des *actes* criminels : si oui, qu'il soit condamné comme criminel et pas comme chrétien ; sinon, qu'il soit, quoique chrétien, acquitté comme innocent. C'est le thème général des apologistes. Or cela ne cadre pas avec la portée du rescrit d'Hadrien (p. 174). Et cependant l'auteur de la note finale de l'*Apologie* croit pouvoir en appeler, bien qu'en ordre secondaire, à ce rescrit en prétendant que celui-ci ordonne d'instruire et de juger les procès comme l'apologiste vient de le demander ! Remarquez encore la fin de cet appendice : « Nous ajoutons ici le texte de la lettre d'Hadrien pour que vous soyez convaincu que

qu'il n'a pas été ajouté, après coup, par saint Justin lui-même, à qui des chrétiens d'Asie l'auraient signalé. Toutefois, admettons que ce soit une main étrangère qui ait maladroitement cousu l'appendice à l'œuvre originale de saint Justin, la fausseté du rescrit serait-elle prouvée? Évidemment non. La pièce devait être plus connue des fidèles d'Asie que des chrétiens d'Occident, et le témoignage de Méliton nous montre que les chrétiens l'interprétaient favorablement. Quand l'apologie de saint Justin est arrivée à la connaissance des églises d'Asie, un chrétien peut avoir ajouté — sans aucune arrière-pensée — un document parfaitement authentique qui semblait favoriser les vues et renforcer les arguments de l'apologiste. Si le document avait été fabriqué d'une pièce, en Asie proconsulaire, où le grec était la langue usuelle, et pour être ajouté à une œuvre composée en grec, on peut supposer assez raisonnablement que le faussaire se serait servi de la langue grecque. N'est-ce pas ainsi qu'a agi le pseudo-Antonin le Pieux? Or nous savons par Eusèbe que primitivement le rescrit d'Hadrien avait été ajouté en latin.

Mais ce qui nous paraît concluant pour écarter l'hypothèse d'un faux, c'est l'impossibilité d'assigner un mobile qui aurait fait agir le faussaire. Si le rescrit avait été composé, comme M. Aubé le suppose, à l'imitation du rescrit de Trajan, le faussaire aurait sans doute, d'après la remarque très juste de M. Allard, fabriqué la requête de Granianus comme nous avons la lettre de Pline [1]. Ensuite, à tout prendre, le rescrit est plutôt favorable aux fidèles; car il rend plus strictes les conditions de recevabilité des accusations portées contre les chrétiens. On y cherchera donc difficilement l'œuvre d'un païen. D'autre part, si un

même en cela nous disons la vérité ! » Sans cela l'empereur n'aurait sans doute pas pu vérifier la chose !

1. P. Allard, *ouvr. cité*, p. 243.

chrétien s'était mis en mesure de fabriquer un acte impérial concernant les persécutions, il eût été autrement catégorique. Au lieu de s'inspirer du souci de l'ordre public et de l'intégrité de la justice, il aurait cherché à sauver les victimes des persécutions sanglantes. Au lieu de s'attarder à des questions de procédure, il aurait clairement supprimé la législation de Néron et de Trajan qui faisait de la simple profession du christianisme un crime juridique. Il aurait inscrit explicitement et sans ambages ce que des historiens ont voulu y trouver, et ce que tous les apologistes ont demandé dans toutes leurs œuvres : l'abrogation des lois d'exception, l'égalité juridique, la liberté de la religion chrétienne. C'étaient bien là les dispositions et le but des faussaires qui inventaient des lettres impériales au sujet des chrétiens. On en jugera en lisant attentivement et en comparant avec notre rescrit, d'abord le faux édit d'Antonin le Pieux *ad commune Asiae*[1] et ensuite la lettre apocryphe de Marc Aurèle au sénat, au sujet du prodige de la *sitis germanica*[2]. La comparaison de ces documents parle assez haut à elle seule pour nous dispenser d'insister davantage.

II. Les arguments internes invoqués par les adversaires de l'authencité n'ont pas plus de valeur. Il nous suffira presque de les signaler, en nous contentant, pour toute réponse, de résumer brièvement les réfutations adéquates de MM. Funk et Allard ou de renvoyer le lecteur à nos observations précédentes.

On ergote sur la suscription de la lettre. Mais le texte latin n'a proprement pas de suscription ; tout semble indiquer que le texte grec n'a pas voulu donner une tra-

1. Voir le texte dans Erw. Preuschen, *Analecta*, p. 20.

2. Voir le texte dans Erw. Preuschen, *ibid.*, p. 23. Cf. *Apol.* 5 et notre article : *Les premiers chrétiens*, dans *Rev. d'Hist. ecclés*, III (1902), p. 332.

duction de la suscription originale. D'ailleurs elle ressemble beaucoup à celle du rescrit de Trajan à Pline [1].

On s'est étonné de l'erreur dans le nom du proconsul qui est appelé *Serenius Granianus* au lieu de Licinius Silvanus Granianus. Le bel argument à la vérité, surtout quand on voit un second traducteur, saint Jérôme, convertir ce même nom en *Serenus Granius*, et un traducteur arménien laisser tomber le mot Granianus et changer Minucius Fundanus en *Armonicus Fundius* [2].

On a trouvé étrange que les proconsuls aient cru devoir recourir à l'empereur puisque le droit était clair et la situation juridique des chrétiens nettement définie. C'est oublier que la situation de fait avait changé, qu'il pouvait être bon de rappeler les principes en présence de la faiblesse de certains gouverneurs, et que peut-être Granianus n'aurait pas vu de mauvais œil un changement de jurisprudence ou de législation [3].

Les adversaires de l'authenticité ont cru qu'effectivement le rescrit d'Hadrien modifiait foncièrement celui de Trajan, que les chrétiens n'étaient plus nécessairement des criminels — *innoxii* — et ne pouvaient plus être condamnés *propter solum nomen*, même quand ils étaient régulièrement déférés. Or, disent-ils, tout cela ne cadre ni avec les apologies et les actes des martyrs qui nous montrent les chrétiens poursuivis *ob solum nomen*, ni avec le caractère d'Hadrien qui vouait autant de mépris aux dieux exotiques qu'il avait d'attachement au culte national, et qui n'avait pas l'habitude d'introduire des modifications importantes dans le droit existant. Mais cette conception du christianisme et de la jurisprudence antichrétienne est de tout

1. F. Funk, *Ouv. cité* p. 337 ; P. Allard, *Hist. des persec.*, p. 243.
2. F. X. Funk., *ibid.*, p. 336. Orose (*Hist.* VII, 13) parle de l'apologie — la lettre — de *Serenus Granius*, et Rufin — le soi-disant texte original — porte *Serenus* !
3. P. Allard, *ibid.*, p. 245.

point conforme aux prétentions émises par les apologistes, qui vantaient l'innocence des disciples du Christ et demandaient qu'ils ne fussent punis que pour des crimes de droit commun dûment prouvés. Le rescrit est donc l'œuvre d'un faussaire chrétien.

Cette conclusion s'imposerait si elle ne reposait pas sur une hypothèse fausse. Nous avons prouvé, au chapitre premier, que le rescrit doit s'entendre d'une tout autre manière, si bien qu'il vient se greffer naturellement sur l'acte de Trajan, et s'harmonise parfaitement avec les circonstances de temps autant qu'avec le caractère d'Hadrien.

Il reste une série d'objections qui se basent exclusivement sur le texte latin. Celui-ci, dit-on, recommande chaudement l'innocence des chrétiens : l'empereur les qualifie d'*innoxii*. La locution *pro merito peccatorum* se ressent de l'influence chrétienne. Enfin, dit-on, le langage est vague, flottant et ne rappelle en rien le style ferme des autres rescrits d'Hadrien recueillis et cités par les rédacteurs des Pandectes [1].

Toute la force probante de cet argument se retourne non pas contre l'authenticité du rescrit lui-même mais contre la valeur du texte latin, et nous permet de croire que ce texte pourrait bien n'être — comme nous l'avons déjà dit — qu'une traduction assez défectueuse, qui se ressent des opinions chrétiennes du traducteur.

III

LE TEXTE DU RESCRIT

Au dire d'Eusèbe [2], le rescrit d'Hadrien était donné en latin dans l'*Apologie* de saint Justin. Il n'y a pas de doute

1. Voir P. Allard. *Histoire des persée.*, p. 244.
2. *Hist. Eccl.* IV, 8.

que ce texte ne fût l'original. Eusèbe l'a traduit en grec pour l'insérer dans son *Histoire de l'Église*. Plus tard cette version a pris, dans l'œuvre grecque de saint Justin, la place même du texte latin qui ne nous a pas été transmis avec l'*Apologie* du philosophe martyr.

Mais dans sa traduction latine de l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe, Rufin nous donne du rescrit un texte latin qui ne concorde pas exactement avec la traduction de l'évêque de Césarée. Nous savons, par de multiples exemples, que Rufin était loin d'être un traducteur méticuleux. Aussi les écarts entre les deux textes ne devraient pas nous empêcher de croire que le texte de Rufin peut être une traduction faite sur le grec d'Eusèbe. Toutefois quand Rufin rencontrait dans l'*Histoire de l'Église*, les passages qu'Eusèbe a traduits et empruntés à des ouvrages latins, il lui est arrivé *parfois* d'aller reprendre dans l'ouvrage original le texte latin, plutôt que de traduire à sa manière la version d'Eusèbe [1].

On s'est donc demandé si le texte latin, donné par Rufin, n'est pas l'original même du rescrit, tel qu'il se trouvait, peut-être encore de son temps, dans l'*Apologie* de saint Justin [2].

MM. Keim et Funk [3] ont fait valoir de sérieuses raisons contre cette hypothèse. Mais loin d'être abandonnée, celle-ci semble jouir de la faveur de la plupart des historiens modernes. Citons par exemple MM. Gieseler, Neander, Kimmel, Otto, Overbeck, Aubé, Lightfoot, Ramsay,

1. Voir p. ex. sur la manière dont Rufin traite les citations empruntées par Eusèbe à l'*Apologeticum* de Tertullien, Ad. Harnack, *Die grieschische Uebersetzung des Apologeticus Tertullians*. Leipzig 1892 (Texte und Untersuch., VIII, 4), p. 11 ss.

2. Il ne faudrait donc pas supposer avec M. Funk (p. 344) que Rufin aurait dû faire de longues recherches pour trouver le texte, si on suppose — gratuitement d'ailleurs — que l'original se trouvait encore dans l'*Apologie* de saint Justin, du temps de Rufin.

3. Voir art. cité de Funk, p. 334.

Hardy et Harnack [1]. Plusieurs autres qui se contentent toujours de citer ou de traduire le texte latin semblent être du même avis.

I. Rufin, disent les partisans du texte latin, nous avertit lui-même qu'il a emprunté son texte à l'apologie de saint Justin. Car, dans sa traduction de l'*Histoire*, il a omis précisément la phrase dans laquelle Eusèbe informait ses lecteurs qu'il avait traduit lui-même en grec le texte original latin de saint Justin. Au reste, dans ses écrits authentiques, Rufin n'emploie guère un langage juridique, alors qu'ici nous trouvons plusieurs expressions techniques, empruntées à la langue des juristes.

Ces raisons ne sont pas à dédaigner, mais ne nous semblent pas décisives. La première pourrait être un excellent argument, s'il s'agissait d'un traducteur exact et minutieux. Mais Rufin n'a pas la conscience si étroite. Il ne se gêne pas pour ajouter des explications qu'il croit nécessaires à ses lecteurs ; il omet facilement ce qui ne lui semble pas utile ; dans bien des cas, il fait une adaptation plutôt qu'une traduction.

Quant au caractère juridique et technique de la langue de Rufin, nous avouons ne pas connaître assez bien son style pour pouvoir trancher une question si délicate. Qu'on nous permette cependant quelques observations.
a) Nous venons d'entendre M. Aubé se plaindre du caractère vague, flottant et embarrassé du style du rescrit, qui ne rappelle pas le style ferme des autres rescrits d'Hadrien.
b) Les termes qu'on nous signale comme particulièrement techniques : *hoc exequi non prohibeo*, *si quis postulaverit*

1. *Das Edikt des Antoninus Pius*, p. 6, note 2. Il considère cette opinion comme très probable, en ajoutant toutefois : « Doch sind nicht alle Bedenken gegen diese Annahme bereits gehoben. » M. P. Allard qui, dans son *Histoire des persec* (1885), en appelle toujours au texte latin, ne le cite plus même dans l'appendice de son ouvrage plus récent, *Le Christianisme et l'empire*, p. 294.

reum, *vindicare* n'ont pas un cachet si exclusivement juridique qu'ils soient soustraits à la langue usuelle, et qu'ils ne pourraient être employés par un écrivain quelconque qui n'aurait que des affinités très éloignées avec le code et les juristes. c) Enfin tout écrivain tâche d'adapter son style à la matière qu'il traite. Étant obligé de parler jurisprudence, il s'efforcera de se servir autant que possible des expressions du droit, et bien malhabile serait l'écrivain qui ne parviendrait pas à en employer quelques-unes à propos. Ne serait-ce pas là la raison de la diversité entre ce morceau juridique et la langue ordinaire de Rufin, si tant est que cette différence existe.

II. Quand le critique se trouve en présence de textes différents, de recensions multiples, de copies ou de traductions diverses, c'est toujours, pour lui, un problème bien délicat de décerner la palme de la priorité à tel ou tel prétendant. Personne n'ignore avec quelle facilité les impressions subjectives peuvent jouer le rôle prépondérant dans ces sortes de controverses. Nous pouvons craindre qu'il n'en soit de même ici. C'est pourquoi nous chercherons une base objective plus large dans la comparaison de notre double texte avec les deux textes du soi-disant rescrit d'Antonin le Pieux. Pour ce dernier document, nous sommes sûrs de posséder dans le texte latin une traduction faite par Rufin [1]. Voyons si les mêmes procédés ne trahissent pas le même auteur.

Voici la dernière partie — la plus juridique — du rescrit du pseudo-Antonin.

Ὑπὲρ τῶν τοιούτων καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν περὶ τὰς ἐπαρχίας ἡγεμόνων τῷ θειοτάτῳ μου πατρὶ ἔργαψαν, οἷς καὶ ἀντέγραψε μηδέν

Super quibus PLURIMI ex provinciis judices etiam venerabili patri nostro scripserant. Quibus rescriptum est ab eo, ut nihil

1. AD. HARNACK, *Das Edikt des Antoninus*, p. 6.

ἐνοχλεῖν τοῖς τοιούτοις, εἰ μὴ φαίνοιντό τι ἐπὶ τὴν ἡγεμονίαν Ῥωμαίων ἐρχειροῦντες. καὶ ἐμοὶ δὲ περὶ τῶν τοιούτων πολλοὶ ἐσήμαναν, οἷς δὴ καὶ ἀντέγραψα, τῇ τοῦ πατρός μου κατακολουθῶν γνώμῃ.

Εἰ δέ τις ἔχει πρός τινα τῶν τοιούτων πρᾶγμα καταφέρειν ὡς τοιούτου, ἐκεῖνος ὁ καταφερόμενος ἀπολελύσθω τοῦ ἐγκλήματος, κἂν φαίνηται τοιοῦτος ὤν, ἐκεῖνος δὲ ὁ καταφέρων ἔνοχος ἔσται τῇ δίκῃ.

OMNINO molestiae *hujuscemodi hominibus* generarent, nisi forte arguerentur aliquid adversum Romani regni statum moliri. Sed et mihi *ipsi* de his QUAM PLURIMI retulerunt, quibus ego paternam secutus sententiam PARI MODERATIONE rescripsi.

Quod si quis persistit *hujuscemodi hominibus* ABSQUE ULLO CRIMINE movere negotia, ille quidem, qui delatus PRO HOC NOMINE fuerit, absolvatur, etiamsi probetur id esse, quod ei obicitur CHRISTIANUS. Is autem, qui crimen obtendit, reus POENAE IPSIUS QUAM OBJECIT, existat.

1. D'abord, tout le monde sait que les écrivains chrétiens des premiers temps avaient l'habitude de donner aux édits ou rescrits de persécution, émanés des bons empereurs, l'interprétation la plus bénigne, la plus favorable à la cause de leur religion. Il leur serait même arrivé de sacrifier à cette tendance apologétique l'exactitude historique et le vrai sens des actes impériaux. Rappelons-nous, par exemple, comment Tertullien explique les mesures édictées par Tibère et Marc Aurèle contre les accusateurs calomnieux [1], comment Méliton [2] et Sulpice Sévère [3] apprécient les actes de Trajan, d'Hadrien et d'Antonin le Pieux. Ici même nous avons déjà constaté ce procédé dans la traduction d'Eusèbe par saint Jérôme [4]. Le même phénomène se constate dans le texte grec du pseudo-Antonin le Pieux. A en croire le faussaire qui est chrétien, Hadrien et Antonin auraient à plusieurs reprises

1. Voir plus haut, p. 163.
2. EUSEB., *Hist. Eccl.*, IV, 26.
3. *Chronic.*, 31.
4. Voir plus haut, p. 155. La lettre de Granianus devient chez Orose (*Hist.* VII, 13) une apologie.

déclaré que les chrétiens ne pouvaient être condamnés que lorsqu'ils étaient convaincus de machinations contre la puissance des Romains [1]. Nous pouvons en inférer que, en règle générale, de deux recensions ou appréciations chrétiennes d'édits de persécution, celle-là mérite le plus de confiance qui se montre la moins favorable à la cause du christianisme. Rufin est loin de s'être soustrait à la tendance plus ou moins apologétique que nous venons de signaler. Le texte grec du rescrit d'Antonin le Pieux est déjà bien trop favorable aux chrétiens et trop en désaccord avec la situation de fait du milieu du IIe siècle, pour pouvoir être authentique. Mais la version de Rufin accentue encore notablement les dispositions protectrices du texte grec.

Ensuite, abstraction faite de cette tendance apologétique, voici un phénomène facile à constater : en général la traduction sera plus développée que le texte original correspondant. En réalité nous trouvons dans la version latine du rescrit d'Antonin des amplifications qui consistent surtout à préciser davantage des expressions grecques assez claires mais moins explicites. Ces amplifications fourmillent dans la partie du pseudo-Antonin que nous donnons p. 185. Dans la partie que nous n'avons pas reproduite il y en a quelques-unes qui ont plutôt l'air d'être, un commentaire. D'autres sont moins extravagantes mais non moins caractéristiques : μὴ λανθάνειν τοὺς τοιούτους = ne quis *noxius* lateat ; προσκυνεῖν = immolare, ἀθέων = impios *et sine deo.*

Si maintenant l'on compare les écarts entre le grec et le latin du rescrit d'Hadrien, on constate dans le texte latin des amplifications assez nombreuses et qui ont précisément le double caractère que nous venons de signaler, a) celui d'accentuer la tendance protectrice et bienveillante

1. Voir ce rescrit dans A. Harnack, *Das Edikt des Antoninus.*

du rescrit et b) celui de préciser davantage des expressions plus vagues. Le lecteur pourra s'en convaincre en remarquant les mots latins que nous avons soulignés, p. 153 et p. 185 [1]. Signalons cependant en particulier le grec τοιούτους = hujusmodi *hominibus* (Antonin), memoratos *homines* (Hadrien); τοιούτους = ne quis *noxius* (Ant.) et οἱ ἄνθρωποι = *innoxii* (Hadr.). La finale des deux actes est particulièrement suggestive. Alors que le texte grec se contente d'exiger la punition de l'accusateur ou calomniateur, sans spécifier les châtiments, le texte latin réclame l'application de la peine déterminée du talion (dans le cas d'Antonin) ou de « peines plus sévères » dans l'acte d'Hadrien. Il semble donc que de part et d'autre nous retrouvons le même procédé révélant *le même traducteur chrétien.*

2. Pour finir nous appelons l'attention sur deux ou trois petits mots qui semblent très compromettants pour Rufin : le latin *innoxii*, le grec καὶ et le nom du proconsul.

Dans le préambule l'empereur indique explicitement le but de son rescrit, les abus qu'il veut réprimer. Le grec distingue nettement deux abus différents a) le trouble jeté dans la population de la province ἵνα μήτε οἱ ἄνθρωποι ταράττωνται, et b) les méfaits et les calomnies des sycophantes : καὶ τοῖς συκοφάνταις... Dans le premier membre de phrase il est question de la population en général, et dans le second des victimes des calomniateurs. Il n'y a donc pas de pléonasme en grec. Mais le traducteur n'a pas saisi cette nuance. En traduisant l'indéterminé οἱ ἄνθρωποι par *innoxii*, il semble bien avoir eu en vue des personnes accusées faussement ou injustement par les calomniateurs : dès lors les deux abus se confondent en un seul. Si le traducteur entend désigner par ce mot les

1. Nous avons mis en petites capitales les amplifications qui rendent l'édit plus favorable aux chrétiens.

chrétiens qui seraient d'après lui injustement traduits devant le tribunal — et c'est bien là sa pensée, croyons-nous — cette manière de voir et de traduire met le préambule du rescrit en contradiction avec le dispositif. Quoi qu'il en soit, le terme *innoxii* nous semble porter l'estampille d'une traduction.

Dans la première phrase de la partie dispositive, l'empereur, avons-nous vu (p. 158), traite du cas d'incriminations tumultueuses et irrégulières mais fondées, que les accusateurs seraient en état de soutenir *non seulement* extrajudiciairement, *mais même* devant le tribunal. La nuance de cette idée est parfaitement rendue en grec par le mot καὶ πρὸ βήματος ; en latin on la cherche vainement. Cette omission du mot καί ne peut être que le fait d'un traducteur assez négligent, comme l'était Rufin.

Enfin, remarque judicieusement M. Schanz [1], « s'il est exact que le proconsul ne s'appelait pas Serenius Granianus mais Licinius Granianus [Waddington. *Fastes des provinces asiatiques*, Paris 1872, p. 197], la recension latine de la lettre chez Rufin ne peut pas être l'original puisque nous trouvons là aussi, la dénomination inexacte ».

Dans l'apologie qu'il adressa vers 170 à Marc Aurèle, Méliton retrace à grands traits l'histoire des persécutions. Il fait remarquer que l'effet durable des mesures persécutrices de Néron et de Domitien doit être attribué principalement à la crédulité de la foule excitée par les calomnies. « Mais, ajoute-t-il, vos pieux parents ont corrigé cette ignorance : par de nombreux écrits ils ont réprimé ceux qui excitaient des troubles (νεωτερίσαι) à propos des chrétiens. Ainsi il est établi que votre grand-père Hadrien a envoyé plusieurs lettres et à

1. *Ouvr. cité*, p. 201, note 1.

d'autres et à Fundanus, proconsul d'Asie. Et votre père, au temps où vous administriez tout avec lui, a écrit aux villes pour défendre d'exciter des tumultes (μηδὲν νεωτερίζειν) contre nous : ainsi a-t-il écrit aux Larissiens, aux Thessaloniciens et à tous les Grecs. »

Le grec νεωτερίζειν, employé deux fois par Méliton pour indiquer la portée de ces rescrits, correspond à l'expression latine *res novas moliri*, et a été très bien traduit par Valois : « novi aliquid moliri » et « tumultus concitare ». L'évêque de Sardes résume donc exactement la teneur du rescrit d'Hadrien. Nous n'avons pas de raisons de croire qu'il se soit trompé au sujet de la portée des autres actes impériaux. Il y aurait donc eu une série de lettres similaires destinées à continuer et à urger partout la politique tracée dans le rescrit d'Hadrien au proconsul d'Asie.

Ce dernier document suffit donc, à lui seul, à nous faire connaître, pour tout le milieu du second siècle, la situation juridique des chrétiens dans l'empire romain. De Trajan à Marc Aurèle, la jurisprudence antichrétienne n'a pas subi de changement notable. Les chrétiens ne peuvent pas être poursuivis d'office ; le juge doit considérer comme non avenues non seulement les délations anonymes, mais encore les accusations irrégulières et tumultueuses de la foule ameutée ; mais toute dénonciation régulière doit être examinée avec soin : si l'inculpé est convaincu d'être chrétien, il sera condamné à la peine capitale ; s'il apostasie, il sera acquitté, et si l'accusation était calomnieuse le calomniateur sera puni.

Bruges.

C. CALLEWAERT.

CHRONIQUE BIBLIQUE[1]

I. Ouvrages généraux. — 1. Le *Dictionary of the Bible* a donné son quatrième volume (*Pleroma-Zuzim*) au cours de 1902, et l'*Encyclopaedia biblica* son troisième. Le *Dictionary* est terminé ; mais on annonce un volume supplémentaire, où seront les tables et un certain nombre d'articles importants qui n'ont pas trouvé place dans le corps de la publication. Le volume de l'*Encyclopaedia* comprend les articles allant de L à P, *Laadah-Python*. Nos lecteurs connaissent déjà l'esprit et la valeur de ces deux recueils (cf. *Revue*, V, 534-551 ; VII, 253-260).

Signalons, dans le *Dictionary*, les articles : *Poetry* (Budde), très soigné et prudent; *Priests and Levites* (W. Baudissin), sérieux et développé ; *Prophecy and Prophets* (A. B. Davidson), véritable traité, très complet au point de vue de l'érudition, et dont la conclusion théologique est qu'on doit voir dans « la prophétie ce que le prophète a pensé en son temps..., dans l'accomplissement, la forme sous laquelle ses grandes conceptions religieuses ont gagné crédit dans un autre temps, d'autres circonstances et une autre économie de la religion » ; *Prophet in n. T.* (H. M. Gwatkin), beaucoup trop court; *Proverbs* (Howack), suffisant et exact ; *Psalms* (W. T. Davison), très complet, mais d'une critique qui sera trouvée par plusieurs un peu trop conservatrice ; *Revelation* (Apocalypse ; T. C. Porter), un des meilleurs du volume, bien informé, critique, judicieux ; *Sacrifice* (W. P. Patison), où tous les problèmes relatifs au sujet sont bien compris et bien fixés ; *Septuagint* (E. Nestle), bonne introduction à l'étude de l'ancienne version grecque ; *Simon Magus* (A. C. Headlam), érudit et sagement critique ; *Sirach* (Ecclésiastique ; Nestle), net et modéré sur la question de l'original hébreu ; *Son of God* (W. Sanday), très réservé dans la critique des Évangiles ; *Son of man* (S. R. Driver), bien documenté, mais très contestable dans la conclusion principale, la thèse rationaliste du Fils de l'homme, « réalisation complète de la nature humaine » ; *Synagogue*, (W. Bacher) ; *Temple* (T. W. Davies) ; *Vulgate* (H. J. White) ; *Writing*, (F. G. Kenyon).

Dans le volume de l'*Encyclopaedia*, indiquons les articles : *Leviticus*, (G. F. Moore), analyse critique très substantielle ; *Lord's Prayer* (E. Nestle) ; *Maccabees* (famille et livres ; C. C. Torrey) ; *Mark* (P. W. Schmiedel), discussion des témoignages relatifs à la personne de l'évangéliste, qui aboutit à des conclusions négatives ou au doute ; *Mary* (même auteur), où l'on trouve une critique très radicale des récits

1. Cf. *Revue*, VII (1902), 461.

de l'enfance et de tous les passages évangéliques relatifs à la mère de Jésus ; *Meals* (A. Kennedy), exposé très détaillé des coutumes concernant les repas chez les Juifs ; *Ministry* (P. W. Schmiedel), très sérieuse étude sur l'apostolat et les origines des ministères ecclésiastiques ; *Moab*, œuvre de plusieurs mains, où l'on accorde, comme en d'autres endroits, un crédit sans doute exagéré à certaines hypothèses de M. H. Winckler ; *Moloch* (G. F. Moore), où l'on admet peut-être un peu trop facilement que les sacrifices d'enfants n'ont été usités que dans les derniers temps de la monarchie israélite ; *Moses* (T. K. Cheyne), tissu d'hypothèses, dont beaucoup sont très risquées ; *Names* (plusieurs auteurs), véritable traité des noms de personnes, noms de lieu, noms de Dieu ; *Nazareth* (T. K. Cheyne), ou l'on essaie de prouver que ce nom désignait la Galilée, et que Jésus est né à Bethléem de Zabulon, hypothèse qui peut faire pendant à celle de la non-existence de Joseph, dans le précédent volume ; *Old-Christian Literature* (W. C. van Manen), aperçu sommaire et systématique, où l'Evangile de Marcion est présenté comme dérivé de l'Evangile primitif parallèlement à celui de Luc ; *Parables* (A. Jülicher), article substantiel, rédigé par le savant le mieux qualifié pour traiter des paraboles évangéliques ; *Paradise* (T. K. Cheyne), où moyennant une exégèse assez libre et des corrections de texte plus libres encore, on arrive à localiser l'Eden dans le pays de Ierahmel, au sud de la Palestine ; *Paul*, d'après la critique ancienne (E. Hatch) et d'après la critique nouvelle (Van Manen). Cette critique nouvelle met la composition des Actes vers 130-150, et nie l'authenticité de toutes les épîtres de saint Paul, leur conteste même le caractère de lettres, suppose que l'on a fait parler Paul en faveur du paulinisme, affirme que l'Apôtre ne s'était pas séparé du judaïsme. La thèse de la nouvelle critique est arbitrairement conçue et faiblement appuyée. L'*Encyclopaedia* aurait pu lui rendre justice sans lui offrir une aussi large hospitalité.

2. Tous nos lecteurs connaissent certainement l'ouvrage de M. A. Houtin sur *La Question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle* (Paris, Picard, 1902 ; 2e éd., in-8, IV-378 pages). Il est donc inutile d'en indiquer ici l'objet et le plan. Il est même inutile d'en faire l'éloge, puisque l'on sait avec quelle souplesse de pensée et quel charme de style l'auteur a traité un sujet scabreux entre tous, sans rien omettre d'important, sans chercher à corriger les faits en vue d'une apologétique complaisante, sans tomber dans cet optimisme de convention qui donne trop souvent à certains morceaux de littérature ecclésiastique une apparence qui n'est pas précisément celle de la sincérité. Critiquons plutôt ce livre honnête et courageux.

Il y manque une préface générale. Peut-être cette préface était-elle impossible à écrire : les faits parlent assez d'eux-mêmes, et, en synthétisant les échos qu'ils renvoient, on eût obtenu un tonnerre assourdissant, au lieu d'une symphonie que sa variété empêche d'être trop éclatante. N'est-il pas vrai, cependant, que, pour l'avantage des lecteurs

et pour la perfection de l'ouvrage, il eût été bon de montrer clairement où gît la cause du malentendu entre les théologiens et les critiques, et de dire si ce malentendu est sans remède? A certains moments, il semblerait que l'auteur approuve presque ceux qui, sur le terrain de la Bible, croient la vérité scientifique inconciliable avec la tradition dogmatique. Rien, sans doute, n'est plus loin de son esprit que cette pensée. Mais on aurait aimé lui entendre dire, dès le commencement, que, si le conflit est des plus aigus, si l'accord ne semble pas près de se faire, il est possible pourtant et qu'il se fera quand on voudra.

Puisque mon nom revient plusieurs fois dans ce livre, on me permettra de compléter et de rectifier peut-être sur certains points les informations de M. Houtin. Il est parfaitement exact que j'étais étranger au fameux article de Mgr d'Hulst sur la *Question biblique*. Je ne me souviens pas d'avoir jamais eu avec le défunt recteur de l'Institut catholique une seule conversation sur ce sujet ni sur n'importe quel problème scripturaire. Il ne me serait jamais venu à l'esprit d'inviter Mgr d'Hulst à rien publier sur ces matières : d'abord, parce que je ne pensais pas que sa situation lui permît de le faire en toute liberté, et aussi parce que je croyais voir qu'il ne connaissait ni ne comprenait suffisamment l'état de la critique. Il me parla de son article quelques jours seulement avant que tout le monde pût le lire dans *le Correspondant*, et il m'en communiqua une épreuve sur laquelle il avait déjà écrit : *bon à tirer*. C'était me dispenser de toute remarque sérieuse. Je signalai simplement à l'auteur deux ou trois passages qui contenaient de légères inexactitudes sur des points de fait. Comme je n'étais cité nulle part, je ne croyais pas que des gens sérieux fussent tentés de m'imputer le système de « l'école large ». On n'avait pu m'emprunter ce système, puisque je ne l'avais jamais adopté, et que je le jugeais, dans ce temps-là même, tout à fait illogique et insoutenable. Mais Mgr d'Hulst croyait se mettre en règle avec la théologie en niant absolument l'erreur en matière de croyance, et en admettant la possibilité d'erreur en matière de science et d'histoire; plus tard, quand il eut constaté que je n'étais pas de son avis, il me déclara que l'on ruinerait l'autorité de l'Ecriture en introduisant l'idée de relativité dans la théorie de la connaissance religieuse et de l'inspiration biblique. Du reste, lui-même n'attachait pas d'importance particulière au système théologique de la prétendue école large, et nonobstant la place trop grande qu'il faisait aux discussions théoriques, il voulait surtout attirer l'attention des théologiens sur les faits scientifiquement acquis. C'est ce qui résulte du billet annexé à l'épreuve dont je viens de parler. Mgr d'Hulst m'écrivait : « Avant d'envoyer mon épreuve corrigée à l'imprimeur, je veux mettre sous vos yeux mon travail, en vous faisant observer que c'est surtout un acte de politique, destiné à nous conquérir peu à peu la tolérance, puis la liberté, et à montrer aux inquisiteurs des *rationes dubitandi* qu'ils ignorent. C'est pour cela que : 1° je me suis borné au rôle de rapporteur; 2° que j'ai fait valoir l'opinion

moyenne (c'est-à-dire la théorie de l'abbé de Broglie); 3° que je ne vous ai pas nommé, bien que j'aie toujours eu la pensée pleine de vous. »

M. Houtin suppose que je publiai mon article de novembre 1893, sur *La Question biblique*, « pour dissiper l'équivoque » qui existait à mon sujet, et « probablement » pour me « garer de la condamnation » qui menaçait l'école large. Le premier motif est vrai. La conjecture qui s'y ajoute est mal fondée. Mon nom avait été à peine prononcé dans la controverse provoquée par l'article de Mgr d'Hulst; la condamnation du système théologique de l'école large ne pouvait m'atteindre, et elle ne m'a pas atteint. J'ai voulu expliquer nettement ma pensée sur un problème qui me semblait avoir été très mal posé; j'ai dit ce que j'avais à dire, et je ne l'ai jamais regretté. Beaucoup de gens ont tiré profit de ces modestes pages, où il n'y a guère que des vérités de sens commun, et qui n'auraient jamais pu scandaliser des personnes un tant soit peu instruites de la question.

On a parfois interprété comme une sorte de rétractation l'avis par lequel j'annonçai à mes abonnés la suppression de *L'Enseignement biblique* : « Filialement soumis aux dernières instructions du Souverain Pontife Léon XIII, le directeur de la *Revue* éprouve le besoin de se recueillir dans un travail silencieux. » Ce n'était pas du tout ma soumission, c'était ma situation qui m'invitait au silence. Dans la lettre que j'écrivis au Souverain Pontife, j'ai protesté que je n'avais jamais enseigné le système condamné; dans le mémoire qui était annexé à cette lettre, j'exposais les idées générales qu'on avait pu lire dans le programme de ma Revue, dans ma leçon sur *La critique biblique* et dans mon article sur *La Question biblique*. Si donc j'ai parlé de ma soumission, c'est tout simplement parce que je n'étais pas rebelle, et que, si je n'avais rien dit de l'Encyclique, on eût pensé que je lui refusais mon adhésion. Les difficultés moralement insurmontables qu'aurait rencontrées la continuation de *L'Enseignement biblique* furent la seule cause qui me décida à y renoncer. Mon parti était déjà pris, et je crois bien que ma circulaire était chez l'imprimeur, quand je reçus de S. E. le Cardinal Richard la lettre suivante, datée du 1er décembre 1893 : « Je viens de lire avec attention l'Encyclique du Souverain Pontife sur la question biblique. On assure qne nous allons recevoir une instruction du Saint-Office pour en préciser l'application. Dans cette situation, mon cher Monsieur Loisy, vous devez vous abstenir de publier votre Revue biblique jusqu'à ce que nous ayons reçu l'instruction annoncée, à laquelle vous devrez et voudrez certainement vous conformer. » Je répondis à Son Eminence que la Revue n'existait plus.

Quand il arrive à parler des articles qui ont paru dans la *Revue du Clergé français* sous les noms de Firmin et de Desprès, M. Houtin déclare que, dans ces « mentalités fictives », j'ai « tourné le sens de l'Encyclique *Providentissimus Deus* », et que j'ai dû le faire sciemment. Mais je ne prétendais pas commenter en historien et en critique ce document dont le texte était très clair. Je l'ai commenté comme un

énoncé théologique, et de façon à l'adapter à un fait dont il ne parlait pas, à savoir, la possibilité d'étudier la Bible comme texte historique, la réalité d'une connaissance historique des Écritures, connaissance dont l'existence ne peut être niée, dont la légitimité ne peut être contestée. Je ne contredisais pas l'Encyclique en montrant que sa doctrine était compatible avec une science dont elle ne disait rien, et Desprès a écrit que le commentaire des instructions pontificales n'avait pas besoin d'être contenu dans l'Encyclique pour être vrai. Si j'avais besoin d'une excuse, je la trouverais en ce que mes explications avaient passé sous les yeux de Léon XIII. S. E. le Cardinal Rampolla m'avait fait savoir que Sa Sainteté, ayant pris connaissance de la lettre et du mémoire que je lui avais envoyés aussitôt après la promulgation de l'Encyclique, était demeurée très satisfaite des sentiments qui y étaient exprimés. Ce n'était nullement une approbation de ma doctrine ; mais je pouvais penser que si mon mémoire avait été en contradiction flagrante avec l'enseignement du Pape, on ne me l'eût pas laissé ignorer : « Il est possible, disais-je, de regarder la Bible, non pas simplement comme la règle permanente de la foi, mais comme un document historique attestant l'état de la doctrine révélée, à telle époque, la présentant dans telles conditions et dans des écrits de telle date et de tel caractère. Alors... il devient nécessaire d'examiner de très près les livres eux-mêmes, de les étudier directement et d'une manière suivie dans leurs textes originaux, en notant toutes les particularités du style, tous les détails de narration, toutes les nuances de pensée. Par là seulement l'on peut arriver à bien connaître l'Écriture comme livre historique, comme témoin de l'histoire de la religion et de la révélation dans les temps bibliques... C'est ainsi que tous les hommes de science comprennent aujourd'hui l'étude de la Bible... L'abus de la méthode critique ne prouve rien contre son emploi légitime. A l'heure présente, surtout en Angleterre et en Allemagne, on voit paraître des histoires des textes bibliques, de la littérature biblique, du peuple d'Israël, de la théologie biblique... Il est permis de regretter que l'exégèse catholique n'ait pas pris jusqu'à ce jour une plus grande part à ces études critiques ; et il semble qu'elle ne l'ait pas fait, parce qu'elle n'est pas accoutumée à étudier la Bible comme une source historique, mais comme une source théologique... En tant que livre humain dans sa forme, ayant son histoire dans l'humanité, la Bible, parce qu'elle participe à la condition de tous les livres, et particulièrement des livres anciens, peut devenir l'objet de la critique... S'il importe peu au théologien que les écrivains sacrés aient partagé ou non les opinions de leur temps, puisque l'Église elle-même l'avertit que l'Écriture ne contient pas de révélation expresse touchant le système du monde, l'historien ne peut se désintéresser de cette question. Or il lui est difficile de considérer les écrivains sacrés comme de simples rapporteurs d'opinions qu'ils n'avaient pas eux-mêmes, de prendre pour des métaphores dans la pensée de l'écrivain biblique ce que l'on prenait autour de lui

pour une réalité. Le critique croit pouvoir, à l'aide de la Bible, reconstituer en quelque façon le système du monde comme le concevaient les anciens Hébreux. Au point de vue théologique, on ne dira pas que ce système soit véritablement dans la Bible, puisqu'il n'est pas objet d'enseignement biblique. Il est pourtant dans la Bible en un certain sens et d'une certaine manière... Ne pourrait-on pas dire... que les données bibliques sur ces matières de sciences naturelles sont vraies relativement au temps où les Livres saints furent écrits, et qu'elles sont destinées à adapter la révélation divine au milieu dans lequel nous voyons qu'elle s'est produite?... Ce n'est pas en vertu d'un principe abstrait, mais en étudiant attentivement la structure et la composition de chaque livre que l'on peut définir son caractère particulier, son but, la signification et la portée historique des différents éléments qu'il contient... L'Encyclique ne réprouve que les abus d'une critique téméraire. Si elle relègue au second plan tout ce qui peut faire l'objet des légitimes investigations de la critique, c'est qu'elle ne pouvait entrer dans ces détails d'exégèse; c'est que l'Encyclique est beaucoup plus qu'un programme d'études, c'est un acte dogmatique émanant de la suprême autorité. »

Ni Desprès ni Firmin n'étaient donc aussi téméraires qu'ils ont pu le paraître à plusieurs personnes, parmi lesquelles je ne compte pas l'historien de la question biblique. Leur position n'a pas été ébranlée en principe par l'Encyclique au clergé de France, publiée en 1899, nonobstant le blâme qui atteignait certaines conclusions des nouveaux exégètes. La science historique de la Bible reste possible, reste permise, reste vivante et active, car elle vit et travaille un peu partout. Desprès, dans son testament (*Revue du clergé français*, 1er juin 1900), envisageait la situation faite aux critiques catholiques, et il avait le droit de ne pas la trouver brillante; mais, l'ayant assisté à ses derniers moments, je puis garantir à M. Houtin qu'il n'est pas mort comme ceux qui n'ont pas d'espérance.

Quant à Firmin, je ne sais si on a bien fait de le comparer à un professeur de Faculté catholique publiant son cours. Firmin n'était pas du tout un professeur de théologie; c'était un orientaliste dont on avait voulu faire un catéchiste de jeunes filles. Ce qu'il a publié dans la *Revue du clergé français* représente une partie du cours d'instruction religieuse qu'il avait préparé pour elles. S'il a mis au jour son essai, dont il n'ignorait pas les imperfections ni les lacunes, c'est qu'il lui a semblé que la plupart des apologistes contemporains connaissaient assez peu l'histoire de ce qu'ils défendaient, et que leurs démonstrations manquaient d'efficacité tout simplement parce qu'elles manquaient de réalité. Le préambule de son article sur la religion d'Israël ne contenait que des vérités banales, et le corps de l'article n'était qu'un résumé des problèmes que soulèvent les origines du culte mosaïque, avec les solutions que l'on peut y apporter provisoirement. Nulle autorité ne peut faire aujourd'hui que ces problèmes n'existent pas, et Firmin n'en avait inventé aucun; il en aurait plutôt oublié plusieurs. Sa

façon d'envisager les origines de la religion israélite et d'interpréter la Bible était peut-être *en dehors* des directions pontificales ; il n'a jamais pensé qu'elle y fût contraire, et il n'avait voulu qu'orienter l'apologétique biblique dans le sens de la pensée contemporaine. L'œuvre était, sans doute, au-dessus de ses forces. Mais il a deux circonstances atténuantes à faire valoir : il a tenté ce qu'il était urgent d'entreprendre, et parce que nul autre ne le faisait.

Tout bien considéré, cette histoire de la question biblique a été écrite par un homme très indulgent, nonobstant la pointe d'ironie qui perce souvent dans son récit, et dont plusieurs ont pu être choqués, surtout quand cette pointe était tournée contre eux.

3. Les conférences de M. Percy Gardner sur l'histoire du Nouveau Testament (*A Historical View of the New Testament*; London, Black, 1901; in-8, xii-274 pages) sont une œuvre fortement conçue et fondée sur de solides recherches. Voici les titres de ces conférences : la méthode historique et les documents chrétiens; la révélation et son enveloppe ; le fondateur du christianisme ; le Messie des Synoptiques ; les Synoptiques et le miracle ; le Logos et le quatrième Évangile ; le christianisme de saint Paul; conclusions. Appel à l'expérience chrétienne, qui place l'auteur dans la même catégorie de penseurs que A. Sabatier et A. Harnack. Même esprit et opinions semblables. Idée du Christ analogue à celle du critique allemand, avec cette différence que la perspective eschatologique ne serait pas accessoire mais adventice à l'Évangile de Jésus. Cette interprétation de l'Évangile aboutit à le ruiner entièrement comme témoignage historique et altère le sens des textes les plus incontestables. L'appréciation des miracles et celle de la résurrection sont les mêmes que celles de Harnack ; de même pour le quatrième Évangile, où l'on admet un fond de tradition pour certaines données de fait, et la composition par Jean l'Ancien, disciple de Jean l'Apôtre. Hypothèses fragiles : le rapport de Jean l'Ancien avec Jean l'Apôtre est purement conjectural ; les indications où l'on croit voir des souvenirs historiques ont toute chance d'être symboliques, ou bien elles tendent à donner, par une précision apparente sur certains points, à un récit symbolique l'apparence de l'histoire ; elles sont destinées à fixer dans leur cadre des tableaux qui, sans cela, seraient trop flottants. A noter, dans les conclusions, cette idée : que l'histoire de l'Église est à considérer comme un « développement inspiré », mais « toute l'histoire de toute l'Église » ; et cette autre : que l'individualisme protestant a trop négligé « la notion collective du royaume des cieux ».

II. Assyriologie. — 1. Dans sa conférence sur Babylone et la Bible (*Babel und Bibel*; Leipzig, 1902 ; in-8, 52 pages), qui a été prononcée devant S. M. Guillaume II, M. F. Delitzch présente un aperçu lucide et méthodique des données fournies par l'assyriologie à l'exégèse biblique. Le texte contient cinquante illustrations dont plusieurs motifs sont depuis longtemps vulgaires, mais qui n'en sont pas moins

bien à leur place. On est un peu surpris de certaines assertions : que le déluge chaldéen, comme l'a fort bien démontré (?) M. Suess, aurait été un vrai cyclone, un ras de marée comme on n'en avait jamais vu ; que le monstre Tiamat pourrait bien être le serpent d'Éden ; que l'enfer babylonien est un endroit où les hommes pieux sont couchés sur de bons lits et boivent de l'eau claire (ce n'est pas précisément des justes et des saints que l'épopée de Gilgamès dit cela) ; enfin, et ceci fera le bonheur des métaphysiciens, que le vieux mot sémitique usité pour désigner Dieu, *ilu*, signifie « but », et que ce But ne pouvait être qu'unique. Pourquoi faut-il qu'une si admirable étymologie soit au moins douteuse ? Et quand elle serait certaine, la conséquence qu'on en tire, si elle était pesée au trébuchet d'une logique un peu sévère, serait fort caduque. Les Chaldéens, et même les Israélites, ne s'en doutaient pas, car ils employaient couramment le pluriel de ce « But » transcendant.

2. L'important ouvrage de M. E. Schrader sur les rapports des textes cunéiformes et de l'Ancien Testament paraît en troisième édition par les soins de MM. Zimmern et Winckler (*Die Keilinschriften und das Alte Testament*. I. Hälfte. Berlin, Reuther, 1902 ; in-8, VI-342 pages). Les premières éditions suivaient l'ordre des livres bibliques, et l'on indiquait, pour chaque écrit, récit ou détail du texte hébreu, les rapprochements suggérés par les documents cunéiformes déjà connus. Cette disposition, toute simple, avait ses avantages. Peut-être eût-on bien fait d'en garder quelque chose. Maintenant l'ordre est complètement changé ; l'histoire et la géographie sont traitées séparément par M. Winckler dans une première partie qui est déjà publiée ; la religion et la langue seront traitées de même par M. Zimmern dans une seconde partie. On ne peut que rendre hommage à l'érudition de M. Winckler et à l'originalité de ses vues. Ce qu'il nous donne est beaucoup moins une étude comparée des données bibliques et assyriologiques sur les objets qu'elles ont en commun dans le domaine de l'histoire, qu'un exposé distinct de l'histoire des empires babylonien et assyrien et de l'histoire d'Israël, le commentaire de la Bible restant plus ou moins à dégager de l'une et de l'autre. Les renseignements sont aussi abondants et précis qu'il est permis de le souhaiter. Mais on trouve, à côté de ces renseignements, surtout en ce qui regarde l'histoire biblique, une quantité d'hypothèses personnelles qui ne sont peut-être pas tout à fait à leur place dans une publication de ce genre, où l'on n'attendrait au moins que des hypothèses fondées sur le rapport des indications fournies respectivement par la Bible et l'assyriologie. Il est possible que certaines de ces hypothèses soient moins téméraires qu'elles ne paraissent, et que l'exégèse biblique en tire profit. Mais M. Winckler a une façon d'entendre, ou de supprimer l'histoire d'Israël avant Saül, et d'interpréter mythologiquement les premiers règnes de la monarchie israélite, qui aurait besoin, sans doute, pour rallier les suffrages des critiques les moins circonspects, d'être plus solidement appuyée. A noter, dans l'exposé de la situation de la Palestine au temps des pharaons Aménophis III et Amé-

nophis IV, d'après la correspondance d'El-Amarna, la discussion concluant à l'identification des *Habiri* et des Hébreux.

3. Le même auteur a donné, dans la collection *Der Alte Orient*, une étude sur la cosmologie babylonienne envisagée comme fondement de la cosmologie et de la mythologie de tous les peuples (*Himmels und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker*; Leipzig, Hinrichs, 1901; in-8, 62 pages). Ce serait la substitution de l'astrologie chaldéenne à la révélation primitive, entendue au sens de l'ancienne école traditionaliste. Mais la thèse n'est rien moins que prouvée. M. Winckler s'est contenté de l'énoncer, en donnant un exposé complet du système astronomique des Chaldéens et de ses rapports avec la mythologie. La reconstitution du système est plus hypothétique qu'elle ne paraît, et même, en ce qui regarde seulement la religion assyrienne, la thèse de l'origine purement astrologique et météorologique de la mythologie ne doit pas être exempte d'exagération. Quant à l'origine chaldéenne de toutes les mythologies, ce n'est pas avec deux ou trois rapprochements qu'on peut l'établir. L'influence de la Chaldée peut avoir été considérable; mais il n'est pas encore temps d'en préciser les limites, bien qu'il ne soit pas téméraire de nier qu'elle ait été illimitée.

4. La conférence de M. Budde sur l'Ancien Testament et les découvertes assyriologiques (*Das alte Testament und die Ausgrabungen*; Giessen, Ricker, 1903; in-12, 39 pages) contient une critique très judicieuse de certaines assertions formulées par M. Delitzsch (*Babel und Bibel*), et surtout du *panbabylonisme* de M. Winckler.

5. Il convient de signaler ici l'importante histoire de la religion babylonienne et assyrienne, par M. M. Jastrow, dont la seconde édition a commencé de paraître (*Die Religion Babyloniens und Assyriens*, Giessen, Ricker, 1902; in-8, deux livraisons, 144 pages). L'édition anglaise, qui date seulement de 1898, a été complètement refondue. On trouve dans le premier fascicule l'introduction, concernant les sources et la méthode, un aperçu historique sur le pays et le peuple, l'étude du panthéon babylonien antérieurement à Hammurabi. L'auteur ne se prononce pas sur la question de l'origine de l'écriture cunéiforme, mais il regarde comme certain que toute l'ancienne littérature, même celle qui est dite sumérienne, est due aux habitants sémitiques de la Chaldée; la civilisation et la religion babylonienne ont un caractère sémitique; comme il y a eu mélange de races dans la Mésopotamie méridionale, il est possible que l'invention de l'écriture remonte à une population non sémitique, mais c'est là une question tout à fait secondaire. L'information de M. Jastrow est très complète, mais il domine sa matière, et son exposition, très nourrie, est parfaitement claire. A noter ce qui est dit (p. 20) de notre collaborateur F. Thureau-Dangin, « der bedeutendste Assyriologe Frankreichs ».

III. Métrique biblique. Éditions et critique textuelle. — 1. M.

Sievers complète ses études sur la métrique biblique par la publication d'un nombre considérable de morceaux rythmés pris dans les diverses parties de la Bible (*Metrische Studien*, I. *Studien zur hebraeischen Metrik*. Zweiter Theil, Textproben. Leipzig, Teubner, 1901; in-4, p. 404-599). Il donne le texte hébreu sans points-voyelles, mais distribué conformément à la coupe rythmique, et, en regard, la transcription en caractères ordinaires, avec l'accentuation métrique. Ce ne sont encore que des morceaux choisis ; mais les pièces poétiques contenues dans les livres historiques, quelques chapitres des prophètes, de Job, des Proverbes, de l'Ecclésiaste, un certain nombre de psaumes, le Cantique des cantiques et les quatre premières Lamentations y ont trouvé place. Travail de longue patience, et qui mériterait d'être définitif, si le sujet le permettait. L'auteur se borne généralement à accentuer le texte traditionnel en suivant les indications du parallélisme. Il en résulte que le rythme de certains morceaux, par exemple dans les discours de Job, paraît extraordinairement capricieux par endroits, et très régulier ailleurs. N'est-il pas bien difficile de fonder la métrique sur une base solide, si l'on ne soumet d'abord le texte à une critique attentive. Le commencement de l'histoire de Jonas est cité en exemple de récit rythmé ; mais on peut craindre que l'hagiographe ne se soit pas douté qu'il écrivait en mesure.

2. Le livre de M. Kautzsch sur la poésie biblique (*Die Poesie und die poetischen Bücher des Alten Testaments*; Tübingen, 1902; in-8, VII-109 pages) est sans prétention, mais non sans valeur ; c'est un exposé, très clair et méthodique, des connaissances générales que l'on peut avoir aujourd'hui touchant la poésie et les livres poétiques de l'Ancien Testament. Œuvre de vulgarisation, par un savant des plus compétents, et qui peut être lue facilement par les « laïques ». M. Kautzsch est un critique modéré, un peu en défiance contre les systèmes de métrique biblique et les hypothèses trop nouvelles. Par exemple, en ce qui regarde Job, il se refuse à admettre que le récit en prose soit plus ancien que les discours, et les raisons qu'il allègue ne sont point à dédaigner.

3. Sur ce thème ingrat de la métrique biblique, M. H. Grimme publie, dans les *Collectanea friburgensia* (N. F. III) une série de recherches qui attireront l'attention des spécialistes (*Psalmenprobleme, Untersuchungen über Metrik, Strophik, und Paseq des Psalmenbuches*; Fribourg, Veith, 1902 ; in-8, VIII-205 pages). Les psaumes sont la matière la plus indiquée pour les expériences des métriciens, et il faudrait renoncer à trouver les règles de la métrique biblique, si on ne pouvait les vérifier là. Le système de M. Grimme prend pour base la vocalisation et l'accentuation massorétiques ; c'est la syllabe accentuée (*Hebung*) alternant avec la ou les syllabes non accentuées (*Senkung*), qui fait tout le rythme du vers hébreu ; les vers d'un même morceau ont la même mesure, c'est-à-dire le même nombre de syllabes accentuées. Si la mesure n'est pas constante, il y a lieu de suspecter l'intégrité du

texte. On propose une longue série d'exemples où la métrique exige des corrections, que l'on exécute. Quelques-unes de ces corrections semblent fort contestables. Ainsi, Ps. II, 12 : « Baisez *le maître* », pour signifier « les pieds du maître », avec le mot très rare *geber* remplaçant *bar* : l'hébreu n'est pas bon ; mais la correction vaut-elle mieux ? d'autres sont plus satisfaisantes, et comme elles portent souvent sur des passages d'interprétation difficile, elles seront toujours bienvenues comme conjectures. Ces notes formant la majeure partie de l'ouvrage et s'étendant sur tout le psautier, la critique de détail en est impossible ici. L'ensemble constitue un travail fort méritoire, si incertaines que soient inévitablement un grand nombre de conclusions. La méthode suivie n'est nullement arbitraire, bien que l'on puisse avoir moins de confiance que M. Grimme dans plusieurs de ses évaluations métriques. Un chapitre important et remarquable de son étude est le relevé des psaumes non homogènes, c'est-à-dire des psaumes composés ou compilés par juxtaposition de pièces différant de mètre et d'origine. La liste en est assez longue. On pourrait souhaiter que l'analyse des morceaux vînt corroborer les indications de la métrique. Le caractère composite de ces psaumes mêlés résulte en partie de gloses, en partie de confusions involontaires, en partie et principalement d'additions et de combinaisons voulues. L'affinité de certains compléments dans les psaumes du premier livre est signalée à bon droit comme l'indice d'une sorte de révision et d'adaptation qui aurait été faite pour cette partie du recueil. M. Grimme pense que le mètre peut, jusqu'à certain point, servir à dater les morceaux. L'idée mérite considération ; mais là encore il serait bon de ne pas mettre en avant la métrique toute seule. Sur la question de la strophique l'auteur se montre très circonspect ; les textes sont plus altérés que ne permettent de le constater le témoignage des versions et la métrique du vers. C'est là un fait grave, s'il est vrai (il l'est), et qui est de conséquence pour toute la métrique biblique. On ne nous en donne pas moins une longue liste de psaumes avec le schéma de leur division. Cette statistique se trouverait bien d'être appuyée par un texte, sous les yeux du lecteur. Dans l'ensemble, les idées et conclusions contenues dans cet estimable volume gagneraient à être présentées en forme un peu moins algébrique. Telle qu'elle est, et quelques réserves que l'on puisse faire sur les détails, l'œuvre est de grande valeur. Pourquoi ne serait-ce pas l'annonce d'un commentaire des Psaumes où la théorie générale et les conclusions particulières trouveraient une justification plus sensible, et qui profiterait en même temps du secours très réel que la métrique apporte à l'exégèse ?

4. Dans une intéressante étude (*Anastasiana*, extraite des *Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'École française de Rome, XXII, 157-207) où il montre que l'ouvrage édité par Mai (*Scriptorum veterum nova collectio*, VII, 1-73 ; Rome, 1823), sous le titre : *Antiquorum patrum doctrina de Verbi incarnatione*, doit être attribué à Anastase le Sinaïte, M. D. Serruys signale un fragment de ce traité qui se rap-

porte aux signes diacritiques employés par Origène dans les Hexaples. On sait que le sens de l'astérisque et de l'obèle ne fait pas doute, mais qu'il n'en est pas de même pour le lemnisque et l'hypolemnisque. D'après Anastase, ces deux derniers signes concernaient l'accord de deux interprètes dans une variante de traduction ayant rapport soit à la pensée (lemnisque) soit seulement à l'expression (hypolemnisque).

Le même traité d'Anastase renfermait un catalogue stichométrique des Écritures, que M. Serruys compare avec les listes analogues. Les livres de l'Ancien Testament se présentent dans un ordre particulier : livres historiques, prophétiques, sapientiaux (Job, Proverbes, etc.. τὸ ἑξασόφιον), et, en dernier lieu, les Psaumes, avec les cantiques, Esther, Tobie, Judith et les quatre livres des Machabées.

5. L'œuvre exégétique d'Ishodadh (Jésudad), évêque de Haditha, auteur nestorien du IXe siècle, mérite d'être étudiée, autant qu'on en peut juger par les extraits et les parties que vient de publier M. Diettrich (*Ishodadh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des alten Testamentes, an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharia* IX-XIV *und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht*; Beihefte zur Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft, VI; Giessen, Ricker, 1902; in-8, LXV-163 pages). Le texte syriaque de ces morceaux est accompagné d'une traduction allemande et de notes critiques, principalement de références aux œuvres de Théodore de Mopsueste. L'introduction, très érudite, est d'un particulier intérêt. Ishodadh a commenté l'Ancien Testament tout entier, selon le canon nestorien, en laissant de côté la Chronique, Esdras-Néhémie et Esther; il cite un grand nombre d'auteurs, notamment quelques Syriens dont les œuvres n'étaient pas connues; il exploite largement Théodore de Mopsueste et fournit beaucoup de fragments nouveaux du célèbre exégète; il associe à l'exégèse littérale de l'école d'Antioche l'allégorie des Alexandrins, s'appropriant des textes d'Origène, Denys l'Aréopagite, saint Basile, les deux Grégoire, même saint Cyrille d'Alexandrie; ce caractère éclectique de son œuvre lui a valu d'être accueilli chez les monophysites, dont les principaux exégètes, Denys Bar-Salibi et Bar-Hebraeus l'ont mis à contribution; c'est par lui que ces deux commentateurs ont connu Théodore de Mopsueste. M. Diettrich pense qu'Ishodadh employait, à côté de la Peschito et de la version syrohexaplaire, une version syriaque de l'Ancien Testament qui avait été faite sur le grec de Lucien.

6. M. Israël Lévi a publié, en 1899, avec traduction et commentaire, les chapitres XXXIX, 15-XLIX, 11 de l'Ecclésiastique hébreu. Il nous donne maintenant (*L'Ecclésiastique*, 2e partie; Paris, Leroux, 1901; in-8, LXX-243 pages) les autres fragments du même livre qu'on a découverts après celui qui vient d'être cité (III, 6-XVI, 26; XVIII, 30-31; XIX, 1-2; XX, 4-6; XXV, 12, 16-23; XXVI, 1-2; XXVII, 5-6, 16; XXX, 11-XXXIII, 3; XXXV, 9-XXXVIII, 27; XLIX, 12-LI, 30). L'introduction con-

tient une description très minutieuse des manuscrits et de leurs particularités. Certains fragments sont conservés en double et même en triple exemplaire, dont la collation donne lieu à des remarques intéressantes. A cette question : les fragments hébreux représentent-ils l'original ? M. Lévi répond maintenant, après discussion des faits qui l'avaient amené d'abord à une conclusion négative, en admettant une influence de la version syriaque sur la tradition du texte, qui est bien l'original, mais plus ou moins altéré dans les détails ; le principal moyen de contrôle est la version grecque. Le problème de l'influence hellénique sur le livre de l'Ecclésiastique est soulevé ; il méritera d'être repris. On est étonné de ne pas trouver mentionnées dans la bibliographie les sérieuses études que M. Touzard a consacrées, dans la *Revue biblique*, au texte hébreu de Ben-Sira. La traduction des fragments est très soignée, ainsi que le commentaire critique du texte.

7. Le second volume du grand ouvrage que publie M. Gregory sur la critique textuelle du Nouveau Testament (*Textkritik des Neuen Testamentes* ; Zweiter Band ; Leipzig, 1902 ; in-8, pp. 479-993) traite des anciennes versions, des écrivains ecclésiastiques et de l'histoire de la critique. Comme pour le précédent volume (cf. *Revue*, VI, 536), les matériaux sont pris des *Prolegomena* rédigés par le même auteur pour l'édition critique du Nouveau Testament de Tischendorf. Çà et là des compléments utiles, soit dans les considérations générales sur l'origine des versions et l'emploi des témoignages ecclésiastiques, soit dans les indications bibliographiques et l'appréciation des plus récents travaux et éditions critiques. A la fin, M. Gregory signale deux récentes éditions catholiques du Nouveau Testament grec, où il a trouvé des choses très raisonnables, et d'autres qui le sont moins, à son avis, par exemple, la défense de I Jean, v, 7.

8. M. Kirsopp Lake (*Codex 1 of the Gospels and its allies* ; Texts and Studies, VII, 3, Cambridge, University Press, 1902 ; in-8, lxxv-201 pages) a étudié un groupe assez remarquable de mss. minuscules des Évangiles, dont le principal est celui qui porte le n° 1 dans l'apparat critique de Tischendorf-Gregory ; les mss. apparentés sont au nombre de trois : 118, 131 (pour une partie de son texte : Marc, i-iv et Luc) 209. Le texte du ms. 1 est publié in extenso ; les variantes des trois autres sont indiquées au bas des pages. Une introduction très érudite contient la description et l'histoire des mss., l'examen de leurs relations, des considérations sur le caractère de leur archétype, le tout complété par des listes de leçons qui appuient les conclusions de l'auteur. Bien que ces mss. ne soient pas anciens (M. Lake rapporte le mss. 1 au xiie siècle ; les autres sont du xiiie et du xive) leur texte se distingue par de notables particularités ; il a plusieurs points de contact avec celui des onciaux ℵB, un certain nombre avec les anciens mss. latins, et quelques-uns avec le syriaque ancien (par exemple le nom de « Jésus Barabbas » dans Matth. xxvii, 16-17). C'est le texte de Marc qui présente le plus de variantes. Dans le ms. 1, la finale deu-

térocanonique vient en supplément, précédée d'une note critique qui est aussi en marge du ms. 209. Le ms. 1 renvoie la section de la Femme adultère à la fin du quatrième Évangile. La famille 1, c'est ainsi que l'appelle M. Lake, méritait le soin qu'il en a pris, et ce nouveau volume des *Texts and Studies* est une excellente contribution à la critique du texte évangélique.

9. D. Amelli signale l'existence d'une version particulière de Baruch dans le *Codex Cavensis* de la Vulgate (*De libri Baruch vetustissima latina versione usque adhuc inedita in celeberrimo codice Cavensi*; Monastère du Mont-Cassin, 1902; in-4, 15 pages). Bar. iii, 24-37, est donné en spécimen, avec trois autres textes latins pour la comparaison.

IV. Littérature et exégèse de l'Ancien Testament. — 1. Une traduction française de l'excellente étude de M. Wildeboer sur les origines du Canon de l'Ancien Testament a paru par les soins de M. Perriraz (*De la formation du Canon de l'Ancien Testament*; Paris, Fischbacher, 1902; in-8, viii-127 pages). La thèse générale de l'auteur est que les trois parties du Canon hébreu correspondent à l'évolution historique du recueil. La collection des Hagiographes existait en fait, dès le début de l'ère chrétienne, mais elle n'avait pas encore été close par une décision officielle Ainsi, les vieilles querelles sur la valeur respective du Canon palestinien et du Canon alexandrin de l'Ancien Testament perdent beaucoup de leur signification. Il n'a pas existé de Canon alexandrin, et le Canon palestinien, c'est-à-dire le Canon juif n'était pas défini quand naquit le christianisme. M. Wildeboer se prononce pour le canon hébreu. Mais aucune objection de principe ne peut être soulevée contre le Canon catholique de l'Ancien Testament : en toute hypothèse, ce n'est pas le Christ, ni les apôtres, mais l'Église chrétienne, qui a fixé le Canon chrétien, comme les docteurs juifs du second siècle ont fixé le canon hébreu.

Du même auteur, en hollandais : *De Kerkvader Origines en de Kanon des Ouden Verbonds* (Amsterdam, J. Müller, 1902; in-8, 30 pages).

2. Les études de M. W. Riedel sur l'Ancien Testament (*Alttestamentliche Untersuchungen*, I; Leipzig, Deichert, 1902; in-8, 103 pages) ne manquent pas d'intérêt. On hésitera néanmoins à le suivre dans son interprétation du mariage d'Osée : le prophète aurait épousé une femme adonnée au culte de Baal, non une femme de mauvaises mœurs. Mais si la femme infidèle à son mari est, en réalité, infidèle à Dieu, tout le symbolisme de son histoire est détruit, et Osée n'a aucune raison de figurer par une infortune conjugale, qui n'existerait même pas comme fiction, les rapports de Iahvé et d'Israël. L'interprétation de מלכי רב (Os. v, 13; x, 6) est fort ingénieuse : le roi Iareb serait simplement le roi d'Assur, le « grand roi », מלדי רב Il est étonnant qu'on n'ait pas songé plus tôt à cette hypothèse, bien meilleure que toutes celles qu'on a proposées, et qui s'adapte parfaitement au contexte. Bonnes remarques sur la composition d'Amos, dont la

rédaction ne serait pas due au prophète lui-même. L'interprétation de Gen. i, 27, la ressemblance de l'homme avec Dieu paraît arbitraire : cette ressemblance consisterait dans la religion, dans la faculté de correspondre avec Dieu. L'idée d'une ressemblance extérieure n'est nullement exclue par Ex. xx, 4, attendu que la défense de représenter Iahvé par des images ne repose pas sur la notion philosophique d'un Dieu incorporel, mais sur l'intention purement religieuse d'empêcher l'adoration d'une image que l'on prendrait pour Dieu et qui ne le serait pas. La dissertation sur les trois grandes fêtes des Juifs est un peu confuse, et l'hypothèse de George, Wellhausen, etc., pour avoir été vivement attaquée, n'est pas réfutée. On confond aussi quelque peu, dans les considérations sur le sabbat, la question d'origine avec celle de la forme que la coutume religieuse a prise en Israël.

3. Ont paru, au cours de 1902 dans les *Studi religiosi* : *La veracità storica dell' Esateuco* (à part, 52 pages), anonyme, sagement critique ; et *Il Vecchio Testamento e la critica odierna* (à part, 115 pages), par F. Scerbo, où l'on conserve à l'égard de la critique une attitude défensive.

4. *Le Livre des Juges*, par le R. P. M. J. Lagrange (Paris, Lecoffre, 1903; gr. in-8, xlviii-338 pages). Introduction, traduction de l'hébreu, commentaire critique et historique. « Si j'avais cru, dit l'auteur, ne faire qu'une adaptation en français de résultats déjà acquis, je n'aurais pas pris la plume. » Objet de l'introduction : unité canonique du livre, sa division ; critique textuelle ; critique littéraire (résultats : « au début, deux groupes d'histoires, l'une racontant les épisodes des guerres de Iahvé, d'un style plus populaire, J, l'autre traçant d'une manière suivie l'histoire religieuse de Josué à Samuel, E... Pour avoir une idée plus complète de cette période, il suffisait de souder ces deux suites de récits. Il est probable pour Jephté, plus visible pour Gédéon, que ces héros faisaient partie des deux séries... Le mélange suppose nécessairement un rédacteur, R^{ie} ... On pouvait... appliquer à toute la nation les leçons particulières qu'avaient reçues ses différentes tribus..., en ajoutant les noms d'autres héros demeurés célèbres..., Othoniel pour Juda, et les petits juges. Cet universalisme est l'œuvre du rédacteur deutéronomiste, R^{d}. » Quand on plaça le livre dans la série de l'histoire sainte « il put paraître opportun de le faire précéder d'une préface », i-ii, 5. « Ce fut probablement à cette occasion qu'on termina le livre par les deux appendices, xvii-xviii, xix-xxi, demeurés parmi les anciens monuments de la littérature nationale... C'est la dernière rédaction, celle de l'Auteur-Rédacteur inspiré de tout le livre. Que s'il fallait indiquer des dates, nous ne verrions aucune raison de faire descendre la rédaction de l'Élohiste plus bas que le règne de David, et nous en disons autant du Iahviste. ») ; critique historique ; chronologie ; tradition exégétique. Chaque morceau de la traduction est accompagné d'une explication littérale, où une large place est faite à la critique textuelle, et suivi d'une discussion générale, « critique littéraire

et historique». Le tout est très soigné ; l'exécution typographique est fort belle, et le volume a grande allure.

5. Le commentaire de M. Duhm fait époque dans l'exégèse d'Isaïe. C'était une œuvre profondément originale, soit en ce qui regarde l'analyse du livre que le savant commentateur poussait plus avant que ses devanciers, soit pour la manière de traiter le texte dont le rythme poétique a été analysé comme il ne l'avait sans doute jamais été auparavant. Si discutables que fussent nombre de conclusions particulières, le livre était d'un maître, et il reçut l'accueil qu'il méritait. La première édition a paru il y a dix ans (cf. *Enseignement biblique*, 1893, chron. p. 74-83), et l'auteur s'excuse fort agréablement de n'avoir pas donné hospitalité dans la seconde (*Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt*; *Handkommentar z. A. T.* III, I; Göttingen, Vandenhoeck, 1902; gr. in-8, xxii-446 pages) à toutes les opinions et conjectures qui ont vu le jour, depuis ce temps-là, dans les nombreux écrits publiés sur le même sujet. Il est certain que le grand développement de la littérature exégétique oblige le commentateur à faire un choix, et que si l'on devait citer et discuter tout ce qui s'écrit, on sacrifierait la Bible à ses interprètes. Cette seconde édition n'en contient pas moins un assez grand nombre de compléments utiles et de retouches de détail. Comme on a pris de plus petits caractères pour imprimer la traduction, le volume garde à peu près les mêmes proportions ; mais l'aspect du texte est moins flatteur pour les yeux.

6. M. F. Delitzsch (*Das Buch Hiob*, Leipzig, 1902; in-4, 179 pages) a voulu étudier le livre de Job comme si on venait de le découvrir et que ni la tradition ni la critique ne s'en fussent encore occupées. Le procédé n'est pas à la portée de tout le monde, et il peut avoir des inconvénients même pour un orientaliste aussi consommé que M. Delitzsch. Il est aisé de dire que les Septante ne sont pas, pour la critique des textes bibliques, un secours aussi précieux qu'on le croit volontiers maintenant ; mais il ne faudrait pas oublier que, pour le livre de Job, la version grecque primitive se présentait comme une recension très différente de l'hébreu traditionnel. La question de leur rapport peut être négligée, mais elle ne devrait pas l'être, et elle n'en existe pas moins ; car il n'est pas sûr qu'on l'ait résolue de façon définitive. Est-il si indispensable de s'abstenir de toute tradition interprétative et du travail d'autrui ? Le peut-on même autant qu'on le voudrait, et le fait-on réellement ? Hâtons-nous d'ajouter qu'un tel essai, tenté par un homme très compétent, offre aussi certains avantages, et qu'il peut contenir plus de nouveauté utile qu'un commentaire où l'on ne fait que prendre, en quelque sorte, la suite de l'exégèse courante.

En ce qui concerne la composition du livre, M. Delitzsch pense que les discours de Job et de ses amis sont postérieurs au récit qui les encadre (i-ii, xlii, 7-17), et qu'ils ont été substitués à des discours en prose où les amis du patriarche ne parlaient pas plus sagement que sa femme, et où Job lui-même était moins hardi que dans les discours poétiques. Cette conclusion se fonde sur le passage (xlii, 7) où Iahvé dit

que les amis n'ont pas parlé si bien que Job. Elle ne s'impose pas; et, s'il est vraisemblable que la légende est plus ancienne que les discours, il est peut-être risqué d'affirmer que, dans sa forme actuelle et spécialement dans la manière de présenter les trois amis, elle n'est pas adaptée aux discours. Les dialogues seraient « le Cantique des cantiques du pessimisme ». M. Delitzsch en retire, comme ayant été ajoutés après coup, l'éloge de la Sagesse (XXVIII), les discours d'Élihu (XXXII-XXXVII), les descriptions de l'autruche (XXXIX, 13-18), de l'hippopotame et du crocodile (XL, 15-XLI, 26). Il y a sans doute quelque exagération à dire que le discours de Iahvé ne corrige qu'en apparence le pessimisme du poème. L'auteur n'est pas moins sincère dans ce discours que dans les autres ; pour sauver la justice de Iahvé, il se réfugie dans le mystère, c'est-à-dire qu'il croit à la justice divine et qu'il est incapable de la démontrer; le pessimisme de sa raison est très réellement combattu par l'inspiration de sa conscience religieuse, par sa foi. La traduction de M. Delitzsch est très soignée, de lecture facile, et ne contient, est-il besoin de l'observer, que ce qu'on est habitué à trouver dans le livre de Job, avec une somme de divergences dans les détails beaucoup moindre que la préface n'aurait pu le faire craindre. Le commentaire philologique est renvoyé à la fin du volume ; il renferme de précieuses remarques sur le vocabulaire, la langue, l'état du texte (que le savant interprète juge très favorablement, tout en y pratiquant d'assez nombreuses corrections), certaines locutions particulières. Pour ces dernières remarques, qui constituent la majeure partie du commentaire, l'auteur fait un excellent usage de l'assyrien. En somme, œuvre de mérite, et contribution importante à l'exégèse de Job.

7. Des hypothèses très diverses se sont produites en ces derniers temps au sujet d'Esdras Néhémie, soit relativement à la valeur des données contenues dans ces livres, soit relativement à leur interprétation, la chronologie des faits, le rapport de la mission d'Esdras avec celle de Néhémie. M. BERTHOLET (*Die Bücher Esra und Nehemia*; *Kurzer Hand-Commentar zum A. T.* Lief. 17; Tübingen, Mohr, 1902; gr. in-8, VIII-112 pages), résume avec beaucoup de clarté tout ce travail critique, puis il procède lui-même à l'analyse des documents ; il maintient l'authenticité des mémoires d'Esdras et de Néhémie, sauf des modifications rédactionnelles qui sont, en grande partie, antérieures à la compilation définitive; il admet aussi l'authenticité, souvent contestée, des lettres reproduites en araméen dans le livre d'Esdras. Son opinion sur le IIIe livre d'Esdras est à considérer. Ce livre ne serait pas une traduction faite d'un seul jet; il représenterait, pour une partie de son contenu, un texte plus ancien, meilleur et autrement distribué que le texte massorétique; mais il aurait été revisé ensuite et complété d'après celui-ci. Les jugements opposés que l'on a portés sur cet apocryphe seraient ainsi conciliés. L'enchaînement des faits serait à prendre comme il suit : en 538, édit de Cyrus et retour d'exilés sous la

conduite de Sheshbassar, peut-être un fils de Jéchonias ; construction du temple achevée en 516, Zorobabel ayant succédé comme gouverneur à Sheshbassar ; arrivée de Néhémie à Jérusalem en 445 ; mission d'Esdras vers 430, entre les deux séjours de Néhémie ; alors aurait eu lieu la promulgation de la Loi, sans que l'on sache comment finit l'activité du fameux scribe. Cette combinaison est-elle entièrement satisfaisante. En lisant la relation de ce qui s'est passé durant le second séjour de Néhémie, se douterait-on que la réforme d'Esdras vient seulement d'avoir lieu, et qu'elle a dû échouer ? Mais l'état des documents ne permet que des conjectures. Dans le commentaire, M. Bertholet donne une attention particulière à la critique du texte ; la critique littéraire est conduite avec beaucoup de sagacité ; l'explication historique est très érudite dans sa concision. Le dictionnaire des noms propres, qui se trouve à la fin du volume, a son utilité et sera bien accueilli.

8. La brochure de M. Holzhey (*Die Bücher Ezra und Nehemia* ; München, Lentner, 1902 ; in-8, 68 pages) contient une bonne analyse littéraire et historique d'Esdras-Néhémie, mais non une discussion critique de ce livre. Ainsi la question, si controversée depuis quelques années, du rapport de la mission d'Esdras avec celle de Néhémie n'est pas examinée ni même indiquée. Une idée qui paraît juste, et qui, en tout cas, mérite l'attention des exégètes, domine ce travail : le compilateur d'Esdras-Néhémie aurait été non seulement préoccupé de ce qui regardait le culte et peu soucieux de tout le reste, mais il aurait pensé aussi à justifier l'exclusion des Samaritains et à polémiser indirectement contre eux. Il a passé délibérément sous silence les fautes et les déconvenues des chefs religieux de la communauté, et il a retouché, selon ses propres idées, l'édit de Cyrus et les autres documents officiels qu'il reproduit.

Bellevue.

Alfred Loisy.

LITTÉRATURE RELIGIEUSE MODERNE

C'est un livre de philosophie que publie le R. P. H. Clérissac, sous ce titre *L'Ame Saine*, Paris, Oudin, 1901 (179 p. in-12), mais de philosophie comme les Dominicains l'aiment, avec de la tenue littéraire. L'auteur étudie successivement l'intelligence et la volonté pour montrer les conditions de leur bon fonctionnement, et la liaison de leur exercice avec les opérations de l'âme élevée à la vie surnaturelle par la foi et la vie chrétienne.

Dans ses *Principes d'anthropologie générale* (Paris, Lethielleux, 1 vol. in-12, 1901, prix : 3 fr. 50), M. N. Boulay, professeur à l'université catholique de Lille, après avoir discuté les théories idéalistes pour assurer l'objectivité de nos connaissances, aborde l'étude de l'être humain

individuel dans ses rapports avec le monde physique, chimique, minéral, dans ses analogies avec la plante et l'animal, dans le développement de ses facultés supérieures. La dernière partie « Les Hommes » renferme une étude sur l'homme et sur le problème social.

Pour célébrer le 66e anniversaire de la fondation de l'université de Berne, le recteur et professeur de théologie, Dr Hermann Lüdemann a prononcé, le 17 novembre 1900, un discours qui a paru depuis en brochure : *Individualitaet und Persoenlichkeit*, Bern, Bentli, 1900, 24 p. in-8° (prix : 0 m. 90 pf. = 1 fr. 15). L'auteur y défend la notion de l'individualité et les droits de l'individu contre les exagérations des théoriciens du milieu social ; mais il montre ensuite quelques-unes des conditions de l'heureux exercice de l'individualité ; l'homme n'est pas un anarchiste lâché dans le monde ; il doit harmoniser son action avec le milieu, duquel il reçoit les traits de sa personnalité.

Le livre du R. P. Jules Souben, *Les Manifestations du Beau dans la Nature*, Paris, Lethielleux, 1901 (prix : 3 fr. 50), est un traité des beautés de la nature. Des simples phénomènes tels que la couleur, l'auteur passe à l'étude du corps sans formes définies et des corps à formes géométriques, puis aux êtres doués de vie et de sensibilité et d'intelligence : les plantes, les animaux, l'homme. Certains sujets de chapitre : *Le cristal*, *L'homme et la nature* sont très heureusement choisis, mais bien difficiles à traiter. Beaucoup d'aperçus intéressants n'empêchent pas l'esprit d'éprouver une déception ; l'auteur n'a traité sa matière ni tout à fait avec la rigueur philosophique, ni à la manière des grands peintres de la nature. Le sujet est de ceux qui exigent des qualités supérieures de style.

A ses deux volumes sur la Mère de Dieu, le R. P. Terrien S. J. ajoute deux volumes sur la *Mère des hommes* (2 vol. Paris, Lethielleux, 1902, 8 fr.), complétant ainsi son traité de Mariologie, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes d'après les Pères et la théologie*. Un habile emploi des textes de l'Écriture, étudiés dans leur sens littéral ou spirituel mais non point contournés au rebours du bon sens, un choix judicieux de passages authentiques des Pères, un enchaînement très réfléchi des matières dans un ordre très rationnel, telles sont les principales qualités de l'ouvrage. On pourrait concevoir une étude sur Marie où l'histoire de la dévotion à la Vierge interviendrait davantage ; tel qu'il est, l'ouvrage du R. P. Terrien répond aux habitudes de la prédication chrétienne, et il convient de savoir gré à l'auteur du soin apporté à la bonne interprétation des textes et des pratiques.

Jules Dalbret.

Le Gérant : M.-A. Desbois

ÉPISODES DE LA CAMPAGNE ANTIQUIÉTISTE
(1696-1699)

L'AVENTURE DE L'ABBÉ BOSSUET A ROME [1]

III

TÉMOIGNAGES DES AMIS ET DERNIERS EFFORTS

Les amis que le neveu de Bossuet appela en grande hâte à son secours pour témoigner en sa faveur ne faillirent point à leur tâche. Les attestations et lettres de condoléances vinrent de partout.

Malgré l'insignifiance intrinsèque de bon nombre de ces lettres de circonstances, il faut avoir la patience de les parcourir. Ce sont des documents qui peignent une situation. Qui sait même si quelques-uns n'y voudront pas voir des preuves à la décharge de cet accusé, en qui Bossuet et les siens persistèrent à n'apercevoir qu'une victime des calomnies d'amis et agents de Fénelon. Cette note leur est commune et ils étaient sûrs qu'elle trouverait bon accueil. Nous avons lu les attestations de personnages haut placés. Comme l'abbé en sollicita de toutes mains, il ne faut pas négliger les lettres des subalternes. Parmi ceux-ci, un des premiers à entendre l'appel adressé par l'abbé Bossuet fut le neveu du cardinal de Bonsi, l'abbé de Castries [2]. Correspondant de l'abbé Bossuet, il lui adressait de Versailles, le 14 avril 1698, la lettre suivante :

1. Voir *Revue*, VII (1902), 385 ; VIII (1903), 49.

2. Les relations de Bossuet avec l'abbé de Castries étaient antérieures à sa nomination comme aumônier ordinaire de la duchesse de

Après vous avoir remercié, mon cher abbé, de toutes les marques d'amitié que vous me donnez dans votre lettre du 4 du passé, je vous dirai, à propos du bruit qu'on a voulu faire courir ici sur vous, que M. votre oncle m'en donna la première nouvelle un jour que j'avois l'honneur de dîner avec lui. Il me parut, et vous le croyez bien, que cela n'avoit fait aucune impression sur lui : je le trouvai très piqué là dessus par rapport à l'amitié qu'il a pour vous, et en effet ces sortes d'histoires, quoique sans fondement, sont toujours très fâcheuses pour des gens de notre profession. Le mal se laisse toujours croire volontiers, et la plupart des gens ne se mettent guère en peine de démêler la fausseté d'une calomnie. Pour moi, je vous connois trop depuis

Bourgogne et subordonné, par conséquent, à Bossuet premier aumônier. L'évêque de Meaux annonce sa nomination dans sa lettre du 17 décembre 1697 : « On nous a donné pour aumôniers ordinaires M. l'abbé de Castries, à qui vous ferez votre compliment, M. l'abbé de la Boulidière, de la Roche Jacquelin, de Lévis de la maison de Mirepoix, et de Monmorel, frère de l'abbé des Alleurs. » (P. 250.) On trouve, dans une lettre du 11 novembre précédent, cette mention : « M. de Metz (le neveu du card. de Coislin) et l'abbé de Castries, qui sont venus me surprendre ici à dîner, vous font bien des complimens. » (P. 209.) — L'abbé de Castries connaissait Rome pour y avoir séjourné. Sourches nous apprend qu'il fut un des « abbés de la cour » qui obtinrent d'être envoyés pour assister au conclave où fut élu Innocent XII, faveur ambitionnée, comme on le voit dans la correspondance de l'abbé Bossuet.

Au moment où le duc de Chaulnes revint à la cour, sur le point d'aller remplacer à Rome Lavardin, les *Mémoires* du marquis de Sourches relèvent ce détail : « Tous les jeunes abbés de la cour témoignèrent alors à l'envi l'empressement qu'ils avoient d'aller à Rome, pour y voir faire un nouveau Pape. ...Le Roi... révoqua la permission qu'il avoit donnée à quelques-uns et déclara qu'il ne la donneroit plus à personne, hormis à M. l'abbé de Croissy qui partit peu de jours après M. de Torcy, son frère aîné, comme aussi tous les abbés qui n'avoient point de bénéfice à la nomination du Roi, du nombre desquels les premiers furent M. l'abbé de Beuvron et M. l'abbé de Castries (21 août 1689, t. III, p. 140). » Sourches ajoute ici cette note sur l'abbé de Castries : « Fils de feu M. le marquis de Castries, lieutenant-général pour le roi en Languedoc ; madame sa mère étoit sœur de M. le cardinal de Bonsy (*ibid.*, note 2). » Un peu plus haut, au 23 mars 1689, à propos d'une affaire sur le Rhin, où le marquis de Castries, son frère, s'était distingué, Sourches avait donné cette note qui fixe la prononciation du nom de Castries : « Fils du défunt marquis de Castries, lieutenant général du Languedoc et chevalier de l'Ordre. Leur nom étoit Castries, mais à cause de la difficulté de prononciation, on disoit Castres (*ibid.*, p. 57).

longtemps, pour vous avoir cru capable d'une telle folie qui seroit tout au plus excusable dans un écolier mal morigéné. Il faudroit que vous eussiez absolument perdu l'esprit, ce que je ne crois pas, je vous l'assure : j'en ai parlé ainsi à tous ceux qui me sont venus conter cette belle aventure. *Vous n'aviez pas besoin de me rien recommander là-dessus*, puisque vous devez être persuadé de mes sentiments pour vous : mais je ne saurois m'empêcher de vous plaindre et de vous trouver bien malheureux de vous voir exposé à de pareilles attaques. Je m'assure que votre bonne conduite vous en fera triompher, et je vous prie, mon cher abbé, de m'aimer toujours comme étant, plus que personne au monde, votre très humble et très obéissant serviteur.

L'abbé de Castries. (P. 387.)

Nous ne savons si cette lettre, qui ne semble pas des plus adroites, mit un baume sur la blessure du malheureux abbé; mais, il est facile de le voir, l'abbé de Castries ne faisait que répondre, et de son mieux sans doute, à une lettre de l'abbé Bossuet, celle du 4 mars, que nous n'avons plus, mais dont les mots soulignés plus haut nous indiquent le sens.

De plus importants personnages s'employaient en faveur de l'abbé Bossuet :

Vous ne sauriez, lui écrit son oncle le même jour (14 avril), marquer assez de reconnoissance aux amis de M. le nonce et à lui-même, puisqu'il a agi en cette cour avec toute l'affection possible pour votre justification, faisant voir aux ministres les lettres qu'il avoit de Rome, dont il m'envoyoit des extraits et en rendant compte au roi même. (P. 386.)

Avant d'avoir reçu cette lettre, l'abbé écrivait à son oncle, le 29 du même mois :

Je vous prie de continuer à remercier M. le nonce pour moi ; il a écrit au prince Vaïni une lettre très obligeante et très avantageuse sur moi. Témoignez-lui combien j'en suis reconnoissant, et la manière dont je vous parle du prince Vaïni, qui fait de son mieux pour nous aider.

Nous avons déjà rencontré le nom du prince Vaïni [1]; nous allons voir, par une lettre quelque peu antérieure où il est déjà question du nonce, que l'abbé fait exprimer aussi sa gratitude à M. Pirot pour ses bons offices dans sa mésaventure.

Je vous prie, dit-il, le 22 avril, de bien remercier M. Pirot [2] sur ce qui me regarde, aussi bien que M. l'archevêque de Reims. Je sais que M. le nonce a fait des merveilles : j'ai prié ici ses amis de l'en remercier, et ne l'oubliez pas, je vous en conjure. (P. 401.)

L'abbé Bossuet, nous l'avons vu, dans sa lettre du 29 avril, se déclarait touché de la lettre de Mme de Maintenon et de celle de l'archevêque de Paris. Il faut lire cette lettre de M. de Noailles ; elle est du 7 avril 1698 et complète le billet du 31 mars qui rendait compte sommairement des démarches faites près du roi.

Je vous ai déjà mandé, Monsieur, que j'ai parlé fortement au roi et à Mme de Maintenon sur les calomnies qu'on a débitées contre vous, je n'ai rien de plus à vous dire, sinon qu'on paroît toujours plus revenu des impressions qu'elles avoient faites, et qu'on ne doute plus qu'elles ne soient fausses. Mme de Maintenon vous prie de l'excuser si elle ne vous fait pas réponse. Vous avez plus besoin de ses bons offices que de ses lettres : elle fera le premier et ne peut pas aisément faire le dernier. Je suis chargé de vous faire ses compliments.

M. l'abbé de la Trémouille [3] m'écrit une lettre d'apologie pour vous, dont je ferai encore le meilleur usage que je pourrai : elle est très forte et très honnête. Vous devez lui en savoir très bon gré : vous ne devez pas être moins persuadé que je vous honore toujours, Monsieur, très sincèrement.

Ces multiples témoignages arrivés de toutes parts, de Rome comme de Paris, nous prouvent que si l'abbé ne

1. *Revue* (VIII, 1903), 58, note 2.
2. *Ibid.* 65, note 1.
3. *Ibid.* 62, note 1. Cf. Eug. Griselle, *Le Quiétisme*. Paris, Retaux, 1903, in-8, pp. 66, note 1, et 72, note 2.

s'était pas oublié pour rencontrer des apologistes, il avait eu le bonheur de trouver un écho favorable partout où il avait frappé. Il eût donc dû s'en tenir au conseil que lui envoyait son oncle, le 20 avril, avant même de lui pouvoir donner les dernières assurances que comportera sa lettre du 12 mai :

Portez-vous bien : prenez courage, Dieu ne vous abandonnera pas. C'est sa cause que vous soutenez : c'est pour sa cause que vous avez été attaqué d'une si noire calomnie. On n'en parle plus, tout le monde est bien persuadé de votre innocence. (P. 394.)

De même, le 19 mai, Noailles écrira encore :

Je ne vous dis plus rien sur votre affaire : on n'en parle plus et on paroît tout à fait revenu des premières impressions : ainsi vous pouvez être en repos. (P. 421.)

La tranquillité n'était point parfaite cependant pour le pauvre abbé, qui n'avait pas reçu, d'ailleurs, ces dernières lettres, le jour ou il mêlait à la joie que lui causait le mot de Mme de Maintenon et celui de l'archevêque de Paris, l'aveu de nouvelles inquiétudes.

Après avoir dit, en homme satisfait : « Vous voyez les bontés dont je suis comblé », il avoue que quelque chose manque à son bonheur :

Les Jésuites et le cardinal de Bouillon ne se lassent pas de faire paroître toujours quelque trait de leur malignité à mon égard. Des avis manuscrits secrets de samedi dernier [1] disoient qu'il étoit venu de France de grandes plaintes contre l'abbé Bossuet, que le roi lui avoit donné ordre de partir de Rome; mais que le cardinal de Bouillon l'avoit empêché par son crédit, et qu'il restoit à Rome avec un mauvais visage. Vous voyez la fausseté, l'impertinence et la malignité dont ce récit est plein, et qu'on tâche par toute sorte de voies, mais qui ne réussiront pas, s'il plaît à Dieu, de me faire perdre auprès du Pape et des cardinaux le peu d'estime qu'ils ont la bonté de me témoigner,

1. Donc du 26 avril, ce qui les suppose envoyés de Paris dans les cinq ou six premiers jours du même mois.

et la créance qu'ils ont en ce que je leur puis dire sur l'affaire présente. Ces sortes de manuscrits sont très méprisés ici et sont toujours remplis de toute sorte de faussetés contre les honnêtes gens. Vous ne laissez pas de connoître par là combien il seroit avantageux, et à vous et à moi-même qu'on vît, s'il y a moyen, par quelque preuve publique, que le roi n'est pas mécontent de moi. Pour ce qui regarde le mauvais visage, j'ose dire que depuis un mois je me porte à merveille : on ne sait ce que cela veut dire.

N'y a-t-il point là une équivoque plus ou moins volontaire? Le « mauvais visage » dont triomphent les nouvelles à la main, ne doit-il pas être pris au figuré, en sens de mauvaise posture et de disgrâce au point de vue d'un crédit ruiné, et d'un séjour maintenu, sans influence possible, par la seule intervention du cardinal de Bouillon, conjurant un rappel ? La question mérite d'être posée. En tous cas, les assurances de parfaite santé « depuis un mois », époque récente en somme, cadrent mal avec la date de ses lettres annonçant à son père et à son oncle, son complet rétablissement, dès le 31 décembre 1697, et dans les lettres des 7 et 21 janvier 1698. Ce ne sont là que des détails secondaires, mais de nature à indiquer que tout ne se tient pas très bien dans le système de défense de l'abbé Bossuet. Passons cependant condamnation sur ces vétilles. L'important est de constater que le suffrage royal que le malheureux calomnié avait essayé d'obtenir à l'occasion de ces nouvelles « attaques » de la cabale, se fit sans doute attendre indéfiniment [1].

1. Du moins, n'est-il question d'aucune nomination à une abbaye quelconque pour l'abbé Bossuet avant le transfert de l'abbaye de Saint-Lucien-les-Beauvais, pour laquelle il succéda à son oncle, aussitôt après sa mort, en rendant son abbaye de Savigny. Celle-ci, dont il est parlé à plusieurs reprises dans la correspondance, était l'objet de sollicitations à Rome pour un indult que nous ne voyons pas avoir été obtenu. Le prieuré de Gassicourt, donné par Bossuet à son neveu en 1700, ne peut passer pour une faveur royale. Y aurait-il quelque chose de significatif dans l'abstention du roi à cet égard, surtout après le succès remporté par le fait de la condamnation et dû en si grande

Ne faut-il pas signaler ici, sinon comme un témoignage en faveur de l'abbé Bossuet, au moins comme preuve de l'intérêt persévérant que son oncle lui porte et des soins qu'il prend de sa réputation, ce *post-scriptum* d'une lettre au cardinal de Noailles, écrite de Meaux, le 19 juillet :

Vous voyez à la colère de qui s'expose l'abbé Bossuet, par les vives remontrances qu'il a faites au pape et aux cardinaux. Je vous supplie, mon cher Seigneur, de l'encourager et de l'assurer que vous veillerez aux mauvais offices qu'on lui pourroit rendre ici, comme je vous en supplie et je l'attends de votre amitié. (P. 506.)

Les bons offices espérés furent-ils rendus et l'archevêque persévéra-t-il à défendre efficacement auprès du roi, le neveu de Bossuet, c'est un secret qu'il est difficile de lui arracher. Ce qui est sûr, c'est que Noailles fut pour beaucoup, ainsi que Mme de Maintenon, dans les mesures qui, en frappant les amis de Fénelon, devaient consoler le neveu de Bossuet et servir efficacement ses négociations [1].

Si l'évêque de Meaux et son neveu lui en furent d'abord reconnaissants, il ne semble pas qu'ils aient eu lieu d'être ensuite satisfaits de lui. C'est d'ailleurs une figure peu sympathique que celle de ce personnage, et son rôle dans l'affaire du quiétisme aurait besoin d'être regardé de près. L'historien qui aura la patience d'étudier dans le détail la conduite et l'attitude, souvent singulièrement louche parce qu'elle fut toujours hésitante, du neveu de Mme de Maintenon, verra et montrera que les grandes responsabilités dans cette triste affaire du procès des *Maximes* retombent moins peut-être sur l'animosité de l'abbé Bossuet, trop partagée par son oncle, que sur une foule d'équivoques dont la cause est M. de Noailles.

partie aux diligents efforts du neveu de Bossuet? Des impressions, en dépit des bonnes paroles de Mme de Maintenon, ont pu fort bien demeurer dans l'esprit du roi.

1. V. plus bas, p. 228, note 2.

Comme tous les faibles caractères, en dépit de ses intentions, au lieu d'avoir été le conciliateur qu'il rêvait de devenir, il a envenimé les discussions et donné à penser à Bossuet comme à Fénelon que leur adversaire les « trompait » formellement. Fénelon l'a très durement jugé, sans qu'on puisse affirmer que ses expressions dépassent la vérité [1]. Bossuet et surtout son neveu, si obséquieux à son égard, l'ont tenu pour un jaloux, mécontent d'être éclipsé par le talent de Bossuet, lui qui, en effet, ne brillait point par le talent. Bossuet, sans nommer personne, dit dans la lettre du 4 août, à propos du prodigieux effet de sa *Relation* et du zèle qu'elle inspira au roi :

Il y a eu sur cela jalousie contre moi. (P. 523.)

De Compiègne, le 14 septembre suivant, il est plus explicite :

La jalousie dont je vous ai parlé ne regarde point la cour, mais M. de Paris plus que personne et quelques évêques, entre autres le diocésain d'ici (t. XXX, p. 3) [2].

Avant d'être en butte à la jalousie de M. de Noailles par suite du succès éclatant de ses écrits et de la manière brillante dont il menait la campagne, l'évêque de Meaux avait en lui un auxiliaire, et l'abbé Bossuet, un de ses plus assidus correspondants. Nous avons vu avec quelle hâte l'archevêque avait averti l'abbé Bossuet de la décision royale relative aux « quiétistes de la cour [3] ». L'abbé Bossuet, dans la lettre du 21 juin, à son oncle, se montre des plus reconnaissants pour cette bonne nouvelle annoncée par M. de Paris. Il y manifeste sa joie sur cette mesure

1. Voy. *Le Quiétisme*, p. 63, note 3.
2. Le diocésain de Compiègne, que Bossuet range ici parmi les jaloux, était Brûlart de Sillery, évêque de Soissons (1692-1714).
3. *Revue* (VIII, 1903), p. 68.

tant souhaitée de lui et dont l'un des premiers fruits est de déconcerter le cardinal de Bouillon. « La mortification et l'abattement du cardinal de Bouillon sont extrêmes », mande-t-il triomphalement. Mais, en même temps, il laisse voir ses sollicitudes pour l'effet produit par cette mesure hardie :

L'air persécuté, écrit-il, est le parti que prennent les cambrésiens. Vous savez que cela fait un mérite ordinairement ; mais avec cela, dans les circonstances présentes de Mme Guyon, du P. Lacombe, etc., les honnêtes gens s'aperçoivent des bonnes raisons qui ont obligé le roi d'éclater, surtout depuis vos réponses et celles de M. l'archevêque de Paris. On a soin d'instruire le pape de tout : on l'a prévenu fort à propos contre les airs plaintifs de M. de Chanterac, qui alla dimanche à son audience. (P. 455.) [1]

L'agent de Fénelon avait quelque raison de porter au Saint-Siège les plaintes de l'archevêque. Elles ne sont pas sans fondement, notamment sur cette « déclaration du P. Lacombe [2] ». Au premier bruit de ces habiletés de l'abbé

1. Dans sa lettre du 24 juin 1698, l'abbé de Chanterac raconte à Fénelon l'audience du samedi 21 (t IX, p. 205). Il déclare dans cette lettre avoir été surpris de la nouvelle : « parce qu'il sembloit que plus la doctrine de M de Cambrai seroit examinée de près ici, et plus il y auroit de personnes d'érudition et de piété qui la jugeroient bonne, plus on devoit être content de sa foi et de sa conduite. » — Il exprime ensuite ses alarmes : « Nos parties répandent comme une chose certaine que le roi ne se tient plus à demander un *jugement*, mais qu'il demande avec de grandes instances une condamnation et qu'il pousse la chose jusqu'à un point que Rome auroit sujet de craindre de l'irriter, si l'on ne défendoit pas le livre. Un courrier extraordinaire a même apporté de nouvelles lettres (*c'est le courrier de Noailles*) qui disent que M. l'abbé Fleury est nommé précepteur à la place de M. de Cambrai et qui marquent toujours davantage l'indignation de Sa Majesté contre lui... » (P. 206.)

2. La rétractation du P. Lacombe, adressée à Mme Guyon et l'invitant à avouer leurs communs désordres est donnée dans Lachat, t. XXIX, p. 403 (il la place au 25 avril 1698) et dans la *Correspondance de Fénelon*, t. IX, p. 37, datée du 27, d'après la copie de Dupuy. Cf. (*ibid.*, p. 79 et suiv.) le récit d'une conférence de l'archevêque de Paris avec Mme Guyon sur la lettre du P. Lacombe (14 mai) et une lettre de Mme Guyon à la duchesse de Beauvilliers, du 16 mai, écrite à Vaugirard.

Bossuet, colportant, pour les tourner contre son livre, l'aveu du P. Lacombe reconnaissant avoir péché contre les bonnes mœurs, l'archevêque de Cambrai écrivait à l'abbé de Chanterac, dès le 25 avril :

On dit que mes parties veulent se jeter dans les faits. Ils se vantent d'avoir tiré du P. Lacombe une confession de ses erreurs et de ses crimes, mais je vous ai mandé que je n'ai jamais vu le P. Lacombe, que je ne lui ai jamais écrit, ni reçu de lettre de lui, ni eu aucun commerce même indirect avec cet homme [1].

Le 23 mai, l'orage redoublant toujours à propos de la même lettre du P. Lacombe, il lui renouvelle sa déclaration :

Pour le P. Lacombe, je suis prêt à me purger par serment que je n'ai jamais eu aucun commerce, même indirect avec lui. Quelle foible et odieuse ressource que de répondre à des preuves théologiques par les faits d'un homme qui n'a jamais eu rien de commun avec moi [2].

Mais les perfides insinuations faisaient leur œuvre à Rome comme à Paris. L'abbé de Chanterac en donne des preuves de fait dans un message du 19 juillet, écrit surtout pour obtenir de Fénelon qu'il réponde à ces faits au risque de perdre ses derniers amis à la cour [3], qui consentent à leur disgrâce, pourvu qu'il se justifie :

1. *Correspondance*, t. IX, p. 26.
2. *Ibid.*, p. 11.
3. Dès le 23 juin, Fénelon écrivait « J'avais préparé ma réponse à la lettre de M. de Paris pour la faire imprimer ; mais des amis très sages et qui n'ont rien de foible, m'ont mandé que dans l'extrême prévention où l'on a mis le roi, le reste de mes amis qui est ce que j'ai de plus précieux au monde, *ne tenoient plus qu'à un cheveu* : c'est le terme dont on s'est servi, m'assurant que c'étoit les perdre que de continuer à écrire publiquement contre M. de Paris (t. IX, p. 165). » — Le 27, il ajoute : « L'unique chose qui m'afflige et me perce le cœur, c'est de n'oser publier ma réponse à M. de Paris sur les faits, de peur de perdre mes précieux amis ; mais il faut mourir à tout, même à la consolation de justifier son innocence sur la foi. » (*Ibid.*, p. 208.)

Je les vois à présent, dit-il, tous appliqués à rendre vos mœurs suspectes. Dans cette Relation de M. de Meaux qu'on m'avoit prêtée, je voyois des coups de crayons marqués à tous les endroits qui parloient d'elle (de Mme Guyon) et lorsque vous dites, dans votre lettre à Mme de Maintenon : « Si j'étois entêté, je le serais bien plus du fond de la doctrine de Mme Guyon que de sa personne ; » il étoit écrit en crayon à la marge : Que sait-on ? avec un renvoi sur le mot de personne. On voit par là leur esprit et leur dessein contre vous; et plus leurs accusations sont extrêmes, plus il est nécessaire, disent vos amis, que vous n'oubliiez rien pour vous justifier. Votre silence sera regardé comme une pleine conviction, et l'on ne croira pas que l'intérêt de vos amis vous empêche de défendre votre innocence, puisque ceux mêmes qui se trouvent les plus exposés aux disgrâces que vous craignez pour eux, assurent que vous ne devez rien ménager plutôt que de laisser votre réputation douteuse sur votre foi ou sur vos mœurs [1].

En effet, ces calomnies (c'est le nom que méritent ces odieuses argumentations) et ces rapprochements envenimés entre les aveux d'immoralité de Lacombe et la doctrine du livre des Maximes, aussi détestables que les récits répandus sur la conduite de l'abbé Bossuet à Rome, étaient mortels pour la cause de Fénelon, et l'abbé de Chanterac pouvait ajouter à la fin de sa lettre :

Nos amis de France m'ont écrit et ont reçu toutes mes lettres; celui à qui je les adresse me mande qu'il a ordre de n'avoir plus aucun commerce avec vous, et qu'il obéit exactement. Il me marque que cette histoire de Mme Guyon vous fait un tort infini, et que ceux mêmes qui soutiennent votre doctrine abandonnent votre personne [2].

L'abbé Bossuet devait être amplement vengé des « calomnies » de l'hiver précédent. Mais l'opprobre jeté sur le nom de Fénelon ne lui suffisait pas. Il fallait, pour presser la décision et dicter la sentence, une marque plus nette de l'indignation royale et c'est à quoi devait pourvoir l'exécution à effet accomplie déjà à la cour des princes et

1. *Correspondance*, t. IX, p. 267.
2. *Ibid.*, p. 272.

suspendue sur les autres subalternes de Fénelon « frémissants » ou tremblants. Dans la même lettre, en effet, l'abbé Bossuet se préoccupe des éventualités à prévoir, et, en même temps, trahit une préoccupation qui fait honneur à sa clairvoyance; il craint que la mesure royale ne soit regardée comme une décision anticipée, prévenant la sentence dont elle eût dû, dans le premier dessein, être la suite immédiate.

Je vous prie de me mander, écrit-il à son oncle, comment se comporte actuellement le P. de la Chaise, de quel parti est M. Racine [1], ce que dit M. de Mirepoix, et le nouveau précepteur. Je me doute bien que le roi auroit été bien aise que Rome eût décidé avant cette déclaration, et cela auroit été à souhaiter : voilà l'obligation que le roi et le royaume ont au cardinal de Bouillon. (P. 457.)

Le *forfait* du cardinal n'est cependant pas irréparable aux yeux de l'abbé, et ce qu'on ne pourra donner pour la sanction de la « condamnation » de Fénelon sera un indice des dispositions royales, une marque que la cour de France est résolue à se faire justice si le Pape ne se décide promptement. La menace ainsi notifiée à la fois à Rome, pour bien témoigner quelle espèce de jugement le roi désirait, et à Paris, ou mieux à Versailles, afin d'avertir les partisans de Fénelon du sort qui les attend s'ils ne le désavouent, n'est-elle pas un coup de maître? L'abbé Bossuet avait bien quelque droit de s'en féliciter. D'ailleurs, dans une lettre du 1er juillet à M. de Noailles, lui rendant longuement compte d'une audience auprès du pape et toujours soigneux de desservir le cardinal de Bouillon, il s'applaudit d'avoir expliqué le zèle du roi, obligé par sa

1. Il n'est pas difficile de savoir de quel parti était Racine lorsqu'on se rappelle qu'il est soupçonné d'avoir prêté son style à l'archevêque de Paris qui le pria de mettre en œuvre les arguments de sa réponse à Fénelon. V. *Œuvres de* RACINE, Gr. écriv., t. V, p. 395, *Réponse de Mgr l'archevêque de Paris aux quatre lettres de Mgr l'archevêque de Cambrai.*

conscience, d'écarter de sa cour des personnes de doctrine ou de mœurs peu sûres.

Je trouvai aisément l'occasion de lui parler de ce que le roi avoit jugé à propos de faire en France, en éloignant d'auprès des princes des personnes aussi suspectes. (P. 476.)

Ce zèle pour la vérité et la morale ne devait-il pas légitimer tant de pas et de démarches, assez peu honorables en somme ?

Tous les moyens étaient bons à l'acharnement de l'abbé Bossuet pour qui Fénelon, suivant son expression souvent citée, était « une bête féroce [1] ». Aussi rien d'étonnant que, dès le 1er avril 1696, avant d'en venir à ces déclarations pitoyables (pour lesquelles on cherche en vain, dans la réponse de Bossuet, du 15 décembre, un mot de blâme), il ait déclaré vouloir exclure tout ménagement :

C'est une erreur de vouloir encore ménager M. de Cambrai... Il ne faut pas hésiter d'envoyer tout ce qui fait connoître l'attache de M. de Cambrai pour Mme Guyon et le P. de Lacombe et leur doctrine sur les mœurs : cela est de la dernière conséquence... Les Jésuites et M. le cardinal de Bouillon sont pis que jamais... La religion et l'état sont à présent à Rome en péril évident. (P. 369.)

Il est heureux que la vérité doctrinale soit indépendante des moyens employés pour obtenir son triomphe, mais l'histoire n'a-t-elle pas le devoir de rendre aux hommes qui ont eu le malheur d'user de ces procédés, la justice de les faire connaître ?

Ne mettons pas en question les motifs de l'ardeur déployée par l'évêque de Meaux pour aboutir à une condamnation aussi explicite que possible, et faire inscrire, à côté du nom de Fénelon, la note d'*hérétique* infligée à Molinos. Il ne pouvait pas moins après ce qu'il avait écrit sur les dispositions perfides et schismatiques de l'arche-

1. Lettre du 25 novembre 1696, t. XXX, p. 113.

vêque de Cambrai. Ce serait s'étonner à tort de regarder comme étrange qu'il n'ait point calmé ou ralenti le zèle, ou, si l'on veut, la fureur de son neveu, lorsqu'on lit, par exemple, dans une de ses lettres à l'abbé Bossuet, au 21 septembre :

Tout le monde ici voit la mauvaise finesse de presser l'affaire pour en venir à une misérable prohibition qui ne dise rien. Vous avez raison de croire que ce seroit un opprobre pour le Saint-Siège, et un foible palliatif qui ne feroit qu'augmenter le mal. Si on marchande M. de Cambray, audacieux et artificieux comme il l'est, il ne marchandera pas l'Église et ne fera qu'attendre à frapper son coup (XXX, p. 10).

Persuadé ou non, comme son oncle, qu'il y allait de l'Église dont Fénelon machinait la perte, l'abbé Bossuet faisait ce qu'il fallait pour persuader au Pape et au Saint-Office qu'on ne pouvait sévir avec trop de vigueur. Les événements de France et les rigueurs exercées à la cour servaient à merveille sa cause. Tout entier aux agréables nouvelles de cette intrigue de palais et à la nécessité d'en dégager toutes les conséquences, il semble avoir un moment oublié son propre danger et perdu le souvenir des récits répandus sur son compte.

Depuis la lettre du 29 avril 1698 jusqu'à celle du 12 août suivant, il n'est plus question, dans la correspondance de l'abbé Bossuet, de son aventure ancienne.

Faut-il croire cependant que dans une lettre du 12 juillet, si secrètement envoyée [1], il n'y eut point quelque

1. « J'ai reçu, écrit Bossuet le 17 août, vos lettres du 12 du mois dernier par le courrier de M. le cardinal de Bouillon, celle du 22, écrite d'une autre main, celle que Mme de Foix m'a fait tenir, etc. » — Le 12 juillet, l'abbé avait écrit : « Je me sers d'un courrier extraordinaire qui porte la nouvelle au roi de l'indult de Besançon accordé par le Pape, pour envoyer à Mme la duchesse de Foix, une petite boîte de pommade, au fond de laquelle boîte j'ai caché cette lettre qu'on doit vous remettre de sa part. J'use de cette innocente finesse afin de ne point faire ici soupçonner à personne que je me sers des courriers

rappel à ce sujet ? Comment expliquer en effet ces mots que Bossuet écrit le 17 août, en réponse aux divers messages partis de Rome à cette date ?

Je serai mardi à Paris ; je dirai ce qu'il faudra dire sur votre compte. (P. 540.)

Si, d'ailleurs, le sens de cette phrase est énigmatique [1], la lettre de l'abbé, en date du 12 du même mois et que

extraordinaires pour écrire sur l'affaire en question. C'est l'écuyer de M. le cardinal de Bouillon qui est de mes amis et qui m'a témoigné être ravi que je lui donnasse cette petite commission pour Mme de Foix : il ne lui viendra jamais dans l'esprit que je vous écrive par ce moyen. » (P. 494.) Mme de Foix est-elle la mère ou la belle-sœur de ce Gaston de Foix, qui, frappé subitement et emporté par la petite vérole, à vingt-sept ans, dans la nuit du samedi 14 au 15 décembre 1665, avait été assisté par Bossuet, prédicateur de la station royale, de sorte que le sermon du troisième dimanche, écrit néanmoins et conservé (Lebarq, t. IV, p. 592) ne fut pas donné ? Ce jeune homme était le petit-fils de la marquise de Sénecey, gouvernante de Louis XIV, et qui, on le sait, avait témoigné beaucoup d'intérêt à Bossuet (Ledieu, *Mémoires*, p. 36, 37). Elle et sa fille, la comtesse de Fleix, « furent les plus puissantes protectrices de l'abbé Bossuet » (*ibid.*, p. 37). « Le duc de Foix, écrit Ledieu (d'après la revision de M. l'abbé Urbain), fils aîné de la comtesse, devenu veuf, voulant se donner à la piété, fit sa confession générale à l'abbé et se conduisoit par ses avis. Étant depuis tombé malade pendant l'avent que cet abbé prêchoit devant le roi en 1665, il le fit appeler. On vit paroître la petite vérole, notre prédicateur n'osoit y retourner à cause de ses sermons à la cour ; mais le malade, pressé, le demanda avec instance pour entendre sa confession... » (*Ibid.*, p. 93, et Urbain, p. 12). Il n'est pas surprenant que cette famille que tant de liens d'amitié et de reconnaissance attachaient à Bossuet, l'ait aidé volontiers pour sa correspondance avec son neveu. Nous rencontrons dans une lettre d'Antoine à son fils, la mention de Mme de Foix (lettre du 12 mai 1693, relative à un message antérieur, égaré, ou venu inopinément à Antoine par l'entremise de la duchesse (Voy. *Le Quiétisme*, p. 93, note 1).

1. L'explication plausible en serait peut-être dans ce fragment d'une lettre de Bossuet à l'archevêque de Paris, écrite à Meaux, le samedi 16 août. On y voit que Bossuet se propose d'aller voir M. de Noailles. « Je serai, sans tarder, mardi au soir à Paris et je chercherai, dès le lendemain, les moyens de vous voir. » (P. 538.) » Comme dans la lettre à

Bossuet ne devait avoir entre les mains qu'au commencement de septembre, s'exprime aussi formellement que possible.

Il n'y a rien à craindre, dit-il, du côté du duc Césarini à mon égard. Il a avoué à un de mes intimes amis que M. le cardinal de Bouillon lui avoit fait parler il y a trois mois contre moi ; mais qu'il avoit répondu qu'il ne pouvoit me savoir mauvais gré d'un bruit qui m'avoit fait autant de peine qu'à lui, et auquel on savoit que je n'avois jamais donné sujet. Le cardinal est resté couvert de honte de sa démarche, et il n'est depuis un temps infini non plus question de cela que si l'on n'en avoit jamais parlé. Tout le monde a été convaincu de la fausseté de ce mauvais

son neveu, du lendemain 17, il parle encore d'être à Paris le mardi, il s'agit évidemment du mardi suivant 19 août, veille de l'entrevue avec Noailles. La phrase : *ce qu'il faudra dire sur votre compte*, s'explique donc apparemment par cette finale de la lettre à l'archevêque : « L'abbé Bossuet me mande qu'il sait que le cardinal de Bouillon lui rend à la cour tous les offices qu'il peut. L'abbé lui témoigne toutes sortes de respects, mais quoique le cardinal m'écrive sur son sujet et d'une manière si obligeante, il est fâché dans son cœur de le voir si attentif à solliciter et à agir contre la cause qu'il favorise. Il est de votre bonté en vous souvenant du passé, de pénétrer ce qui peut être de l'avenir : pourvu qu'on soit averti, l'abbé se promet de tout détruire par preuves. » (P. 539.) Ainsi, en vue de l'avenir, Bossuet voudrait voir neutraliser par le crédit de Noailles les fâcheux rapports qu'il soupçonne émaner du cardinal de Bouillon. Il est possible que celui-ci ait tenté de faire rappeler de Rome cet agent très zélé d'une condamnation qu'il voulait conjurer. Toutefois, se plaindre du double jeu que supposent « ses lettres obligeantes », en regard de dénonciations, dont la preuve n'est pas faite, c'est oublier que les « respects de toutes sortes » dont l'abbé entourait le cardinal, étaient aussi une pure grimace. A trompeur, trompeur et demi.

Une lettre de dom Estiennot nous montre l'abbé Bossuet invité, le dimanche 27 juillet 1698, à la table du cardinal de Bouillon avec son rival l'abbé de Chanterac : « M. l'abbé Boss. qui vous salue me vint hyer voir. S. A. E. luy donna à disner et à mons. l'abbé de Chanterac, cela fit bruit, mais je ne scache pas qu'il se soit rien fait, au contraire on croit que S. A. E. veut aller passer à frascati pour n'assister pas à la condamnation de son amy que peut estre on n'a que trop deffendu » (ms. fr. 17679, fol. 59). — C'est là sans doute une de ces occasions où l'abbé Bossuet ne manqua pas de rendre toute sorte de respects au cardinal, comme il faisait bonne mine à l'abbé de Chanterac.

bruit et de la malice de mes ennemis [1]. Je fais semblant de tout ignorer et je méprise tout ce qu'on peut dire. On est ici, témoin de ma conduite qui est, Dieu merci, sans reproche, sans affectation et pleine de sincérité en tout. (P. 537.)

Accordons à l'abbé Bossuet le crédit qu'il mérite lorsqu'il nous affirme que depuis un « temps infini » il n'est plus question de l'aventure Césarini ; ne nous demandons même pas à quel propos il en parle à nouveau, et continuera de le faire, non seulement au prochain courrier du 19 août, mais aussi au 9 septembre. Ses multiples assurances sur l'inanité de ce bruit constatent tout au moins qu'il ne l'a pas méprisé une fois pour toutes et après s'être justifié, comme il l'eût pu faire si cette « fable » s'était, ainsi qu'il le déclare, évanouie à Rome presque à sa naissance.

D'une manière plutôt prolixe et avec cette complaisance d'un homme préoccupé à l'excès d'un objet qui l'obsède, l'abbé, dès le courrier du 19 août et dans les lettres suivantes, sent le besoin de confirmer encore à son oncle le silence de Rome à l'égard de son aventure, l'incrédulité générale qui persiste à l'accueillir, et surtout la sincérité de ses précédents récits.

Ces redites, en elles-mêmes assez fastidieuses, demandent cependant à être citées au long par l'intérêt psychologique qu'elles présentent, nous offrant une peinture de l'état d'âme du neveu de Bossuet, de ses rancunes

1. Cf. *Le Quiétisme*, p. 99, lettre d'Antoine Bossuet du 18 août 1698. On a remarqué (*Revue* VIII, 1903, p. 50) que l'abbé, sauf lorsqu'il s'oublie, a pris pour moyen de défense de dire qu'il n'a point à Rome d'ennemis. Ainsi, à l'en croire, le coup était monté par des ennemis du duc. Il n'y a pas cependant absolue contradiction, car les « ennemis » de l'abbé, ce sont ceux de la vérité, ceux qui patronnent l' « hérésie ». C'est ainsi qu'il dira, dans la longue lettre du 16 décembre 1698, à propos de la disette d'argent dont il se plaint : « que dira-t-on ici, que puis je dire moi-même, si l'on m'abandonne à la merci *de nos ennemis*, que vous et moi mettons au désespoir » (t. XXX, p. 155).

et tout particulièrement de sa crainte d'être obligé de quitter Rome. C'est un point notable de son argumentation, et nous verrons que cette considération frappait vivement son oncle. Écoutons ce plaidoyer de l'abbé Bossuet, agrémenté de malveillantes insinuations contre son ennemi intime, le cardinal de Bouillon.

Je vous parlois, dans ma lettre du 12, de ce qui regarde le duc Césarini, et je vous disois qu'il s'étoit expliqué avec un de mes intimes amis qui est aussi des siens, sur ce qui me regarde ; qu'il avoit déclaré que M. le cardinal de Bouillon l'avoit fait tenter par des voies indirectes sur mon chapitre, pour tâcher de l'irriter contre moi, et de lui faire prendre de l'ombrage sur les bruits qui avoient couru ; que cela lui avoit causé un peu de chagrin contre moi pendant quelque temps; mais que depuis qu'il avoit su les manèges du cardinal de Bouillon dans l'affaire de M. de Cambrai et l'aversion qu'il avoit pour moi, il avoit aisément reconnu sa malice ; qu'il avoit fait dire à ce cardinal, depuis quelques mois, par les mêmes gens qui lui en reparloient, qu'il n'avoit jamais eu aucun sujet de se plaindre de moi ; que les auteurs de ces faux bruits étoient ses ennemis autant que les miens; et qu'il n'avoit garde de s'en prendre à moi qui en étois innocent en toutes manières. (P. 542.)

Il ne faut pas trop reprocher à l'abbé Bossuet de ne répéter que les mêmes choses : il y a ici un « fait nouveau », celui du « mécontentement » passager, avec ou sans influence du cardinal, qui avait chagriné contre lui le duc Sforza. Ce détail lui avait apparemment échappé, puisque, il y a quelques mois, et antérieurement sans doute à l'heure où le duc, s'étant aperçu des manœuvres du cardinal, avait rendu à l'accusé son estime, il écrivait, le 25 février, que le duc et ses fils lui témoignaient mille amitiés et « ont persévéré » depuis sa maladie [1]. Ce serait donc dans l'intervalle entre ses premiers récits et le moment où il envoie les dernières nouvelles que l'abbé aurait encouru à son insu la disgrâce temporaire des Césa-

1. *Revue*, VII (1902), 409.

rini, enfin revenus de leur prévention. Que ce soit donc là son excuse pour reprendre, pour la dernière fois heureusement, cette affaire. Aussi bien pourquoi en reparlerait-il encore désormais puisqu'il déclare en avoir pénétré le fond ?

J'ai été bien aise, poursuit-il en effet, de savoir ces intrigues, qui me font voir ce qu'il faut attendre de l'amitié du cardinal de Bouillon. Vous devez être assuré que s'il pouvoit me voir mort, ou hors de Rome, rien ne lui causeroit plus de joie ; mais je vas toujours mon train à l'ordinaire, et le cardinal est obligé extérieurement d'avoir pour moi de grands égards. Ainsi, je ne puis croire que le mal que le cardinal de Bouillon a fait dire de moi par son homme regarde la calomnie débitée contre moi cet hiver, qui est entièrement oubliée, et sur laquelle tout le monde ici me rend justice. Mais ses propos ont infailliblement pour objet l'affaire de M. de Cambrai, et à cet égard, il devroit se contenter de tâcher de se justifier, sans accuser les gens qui font leur devoir en honneur et en conscience. Il s'imagine que j'écris contre lui [1], parce que la conscience lui reproche beaucoup de choses qu'il voudroit être ignorées [2]. Mais je n'écris que ce qui est public, et ce que je sais à n'en pouvoir douter : je ne suis ici que pour cela. Il n'ose entrer dans aucun éclaircissement avec moi, parce qu'il sait que j'ai raison en tout et qu'il ne m'en imposera pas. Il y a cinq ou six mois qu'il voulut me parler, mais il s'en tira très mal. Il parle plus qu'il ne veut ; et malgré lui il montre son cœur et ses dispositions : c'est pourquoi il juge à propos à présent de n'avoir avec moi aucune discussion sur ce qui le regarde, et je n'en suis pas fâché. Au reste je puis vous assurer que je ne me mêle de rien que de cette affaire sur laquelle je m'exprime toujours très modestement, touchant cette Éminence, mais très fortement sur les faussetés qu'on répand perpétuellement, et qu'on répandra jusqu'à la fin de l'affaire. Toute l'application des ennemis est à présent de faire croire que c'est une cabale de cour qui persécute M. de Cambrai, et qui veut lui imposer silence. Là-dessus, on tient sur le roi et sur Mme de Maintenon, toutes sortes de discours indécents que le cardinal de

1. Était-ce de l'imagination pure ?

2. Cet argument ne pourrait-il pas être retorqué à propos du petit grain de folie de la persécution que révèlent certaines lettres de l'abbé. Ne croit-il pas que les amis de Fénelon écrivent contre lui, à la *Gazette de Hollande* ou à la cour, et qu'on le veut « mort ou hors de Rome » ?

Bouillon ne prend aucune peine de détruire. Il faut que nous et nos amis le fassions. (P. 543.)

Ces bruits sur le roi et Mme de Maintenon se rattachent à divers chefs. Dès le 1er juillet 1690, l'abbé écrivait à la fin d'une lettre, que son oncle reçut le 20, sans rien répondre à ce sujet :

L'insolence des Jésuites ne fait qu'augmenter. Les Italiens disent hautement que le roi et Mme de Maintenon sont jansénistes et que c'est à cause qu'ils soutiennent la cabale des évêques jansénistes qu'eux, jésuites, s'opposent ici à leurs desseins. Leurs discours là-dessus sont pitoyables, mais Dieu les confondra. (P. 479.)

Les relations équivoques de M. de Noailles et des jansénistes avérés dont il s'aidait pour ses mandements et autres instructions, tels que l'abbé Boileau, étaient bien de nature à faire rejaillir sur sa tante quelques insinuations de ce genre [1], mais il semble que les « discours » dont parle la lettre du 19 août, regardent surtout les divers faits relatifs à l'archevêque de Paris et à sa conduite, conjointement avec Mme de Maintenon, et, par suite avec le roi, à l'égard de Fénelon [2]. Celui-ci, dans sa première

1. Dans une lettre du 5 juin 1698, que La Beaumelle datait à tort de l'année précédente, et que Lavallée a mal fait à son tour de laisser à cette date, après avoir parlé du P. Le Valois que, de concert avec l'archevêque elle essayait d'écarter, Mme de Maintenon met en garde son neveu contre les accusations de jansénisme auxquelles il pourrait donner lieu : « Ce que je vois de plus important en tout ceci, c'est de vous tenir sur vos gardes par rapport au jansénisme ; car vous allez être examiné et épié là-dessus avec bien plus de soin que nous ne veillons sur le quiétisme (Lavallée, t. IV, p. 161).

2. Ce n'était pas sans raison que l'on croyait Mme de Maintenon engagée à fond contre le Quiétisme. On voit par une de ses lettres à l'archevêque de Paris, en date du 29 mai 1698, et non 1697 comme a maintenu Lavallée, que non seulement elle anime celui-ci à redoubler de rigueur envers Mme Guyon, mais surtout s'occupe avec ardeur de faire expulser de la cour les créatures de Fénelon : « Les amis de Mme Guyon savent que vous l'avez vue (il s'agit de la conférence du 14 mai, citée plus haut, p. 217, note 2), Monseigneur, et que vous lui

rédaction de la *Réponse à M. de Paris*, qualifiant durement les attitudes fuyantes de M. de Noailles, s'était exprimé en termes qu'il voulut adoucir pour ne pas perdre ses amis. L'abbé avait mandé la nouvelle le 19 août :

avez porté la lettre du P. Lacombe : Ainsi la nécessité de resserrer cette femme augmente. Cependant vous avez oublié d'en parler au roi qui pense comme vous. Il faut lui ôter les deux filles qu'elle a auprès d'elle... J'ai parlé au roi pour ôter les Quiétistes qui environnent les jeunes princes, et j'ai fini mon discours par dire que je ne pouvois pardonner au duc de Beauvillers d'avoir chez lui les amis de l'amie de l'archevêque de Cambrai, les connoissant pour cela de longue main... Le Roi me parut disposé à parler franchement au duc de Beauvillers. S'il ne le fait pas demain, ce sera une grande marque du crédit de ce ministre. Poussez M. d'Argenson; faites-lui parvenir que nous le croyons gagné par les amis de Mme Guyon » (Lavallée, t. IV, p. 162-163).

Les soupçons de ce genre n'étaient pas à mépriser et il ne faisait pas bon être soupçonné d'attache au quiétisme ; on en était noirci pour longtemps et Louis XIV avait de « l'esprit chimérique » de Fénelon autant d'horreur que du « jansénisme ». — Le crédit de Beauvillers embarrassait Mme de Maintenon ; prudemment et sans se commettre, attribuant ses réserves au désir de ne pas devancer l'heure de Dieu, elle raconte ailleurs à l'archevêque les habiles démarches qu'elle a tentées quelques jours plus tard : « J'eus hier au soir une conversation avec le roi sur la grande affaire. Il veut ôter l'archevêque de Cambrai et tout ce qui environne les petits princes : mais il cherche des raisons de différer, et tout cela par la peine d'en faire au duc de Beauvilliers. Je lui dis tout ce que je pus pour le presser, sans pourtant lui montrer là-dessus un empressement qui pût le scandaliser. Je n'en ai pas, en effet, et je ne veux que ce que Dieu veut » (*Ibid.*, p. 165, juin 1697, lire 1698). — A Rome même on ne se trompait pas sur l'agent secret de ces exécutions pratiquées à la cour des princes : « La disgrâce de vos amis, écrit à Fénelon l'abbé de Chanterac, le 6 juillet, faisoit beaucoup de bruit ici, et l'on en parlait avec assez de liberté ; mais quand on a su que vous aviez été rayé de dessus l'état, on en a encore été plus surpris et l'on comprend par là que vos parties poussent leur faveur aussi loin qu'elle peut aller, et qu'elles ne veulent pas seulement vous ôter toute espérance de retour, mais encore plus persuader au public qu'il n'y en peut plus avoir pour vous auprès du roi et qu'ainsi vos meilleurs amis soient obligés de s'éloigner de vous et de ne vous regarder que comme un vase brisé. Je vois partout qu'on connoît beaucoup mieux la cour de France que je ne la connois. On entre dans tous les détails des intrigues et de la faveur : on sait exactement par quel canal vos parties donnent de si fâcheuses

M. de Chanterac est allé déclarer chez les cardinaux... qu'il ne publioit pas encore cette *Réponse* telle qu'elle étoit imprimée parce qu'il y avoit quelque chose à corriger, qu'elle n'étoit pas tout à fait exacte, qu'elle traitoit un peu rudement M. de Paris, qu'il vouloit ménager à cause de Mme de Maintenon et du roi. (P. 544.)

Or, à propos du texte de cette première rédaction, que l'abbé Bossuet, grâce au prince Vaïni, venait de se procurer pour quelques heures et de faire transcrire, il écrit, le 26 août :

La *Réponse à M. de Paris* se cache de plus en plus, c'est-à-dire qu'on n'en donne plus d'exemplaires ; mais les émissaires de M. de Cambrai la lisent et la font voir sous main et en secret à tout le monde : ils font courir *sur le motif de ce procédé* des bruits injurieux au roi, à Mme de Maintenon et à M. l'archevêque de Paris. (P. 555.)

Il s'agissait donc apparemment de plaintes sur la partialité du roi et son attention à ne pas laisser libres les réponses de Fénelon dont lui et Mme de Maintenon, avec

impressions au roi contre vous, et l'on pénètre même les motifs secrets qui font désirer votre éloignement. Votre présence et la considération que vous vous étiez acquise paroissoient un obstacle qu'il falloit ôter à ceux que l'on veut avancer, et que l'on soutient de toutes ses forces afin qu'ils fassent bientôt leur chemin. » (t. IX, p. 233) Dès le 21 juin, l'abbé de Chanterac, écrivant à Fénelon, avait été plus explicite encore sur « ce canal des fâcheuses impressions », facilement pénétré à Rome : « Le dernier courrier, mande-t-il, apporta ici la nouvelle de l'éloignement de M. l'abbé de Langeron et de M. l'abbé de Beaumont. M. l'archevêque de Paris la mandoit lui-même avec beaucoup d'empressement et le procureur général des Minimes (le P. Roslet), son agent en cette cour, la publioit comme un triomphe complet pour lui, quoiqu'il fasse bien entendre néanmoins que ce n'est encore qu'un commencement de toutes les menaces qu'il a faites ici de l'autorité de la cour..... Déjà un prélat italien qui l'avoit sue et qui me demandoit si elle étoit certaine, quoique je lui répondisse simplement qu'on me l'avoit écrite de même, il ajouta d'un ton vif et plus ému qu'il n'a coutume de l'être : *Non est ira super iram mulieris*. Je ne fis pas semblant de pénétrer sa pensée, mais il m'a paru en d'autres rencontres que c'est la première et la plus commune réflexion qu'on fasse là-dessus » (*Ibid.*, p. 198, cf. p. 218, lettre du 28 juin, Chanterac à Fénelon). — Malgré la faveur dont il

M. de Noailles poursuivaient trop publiquement la condamnation ; et c'est sans doute de réclamations analogues que parle cette phrase méprisante qu'on lit plus loin, dans la même lettre du 26 :

Par les manuscrits répandus à Paris, jugez des discours qu'on tient ici : ils sont de la dernière insolence. (P. 559.)

Quelques mois plus tard, les bruits « injurieux au roi » devaient porter sur un autre point, et l'abbé Bossuet écrit à son oncle, le 30 décembre :

Je ne sais si je vous ai mandé par le dernier courrier les bruits qu'on répand ici, de la résolution de la déclaration du mariage du roi, et que le fils du roi se vouloit retirer de la cour. Des cardinaux me l'ont demandé, vous vous imaginez bien ce que je leur ai répondu. Tout cela pour faire croire qu'il y a un parti fort opposé au roi et à Mme de Maintenon. (T. XXX, p. 179.)

Ainsi la déclaration du fameux mariage, resté jusqu'ici sans preuve authentique [1] et l'opposition que menaçait

jouissait près du roi, Beauvilliers fut sur le point de se perdre ; il faut lire sa lettre à M. Tronson et le résumé du « Mémoire de désaveu » qu'il dut remettre à Mme de Maintenon. Il écrit le 10 juin 1698, demandant une solution à son directeur : « Je suis à la veille d'être éloigné de la cour, si je ne dis précisément que Mme Guyon est une folle ou une méchante... Voyez donc monsieur, devant Dieu, ce que j'offre à Mme de Maintenon, et s'il faut ajouter ou diminuer quelque chose » (*ibid.*, p. 160; cf. p. 161-162), le résumé du Mémoire et la réponse de Tronson (p. 222) obligeant le duc à « dire et écrire que Mme Guyon a été dans le vice et déréglée dans ses mœurs... si Mgr l'archevêque de Paris en assure M. le duc de Beauvillers. » Cf. *Le Quiétisme*, p. 83 et suiv.

1. La question du mariage de Mme de Maintenon ne m'avait jamais paru non plus qu'à M. Henri Chérot, historiquement tranchée. Nous ne sommes pas seuls de cet avis. Dans son intéressante étude sur Mme de Maintenon, d'après les souvenirs de Mlle d'Aumale (*Revue des Deux-Mondes*, 15 décembre 1901), M. d'Haussonville écrit : « Depuis sa vertu contestée au temps où elle était la femme de Scarron, jusqu'à son union régulière avec Louis XIV, dont la preuve authentique n'a jamais pu être fournie, que de points demeurés obscurs dans cette existence ! » Il

de soulever cette reconnaissance officielle du règne de Mme de Maintenon, auraient été, à en croire cette lettre, exploitées en faveur de Fénelon, comme ils l'ont été du reste contre lui [1].

S'indigner, comme le fait le neveu de Bossuet, contre « les bruits injurieux » répandus sur le compte du roi et « de cette personne de considération » dont l'archevêque de Cambrai avait dans ses réponses invoqué le témoignage, c'était faire habilement sa cour; le prestigieux négociateur n'y devait pas manquer. La nécessité de maintenir à Rome ce zélé champion, seul capable, avec ses amis, de réfuter des rumeurs que le cardinal de Bouillon est censé laisser se propager à l'aise, ne devait-elle pas ressortir de tant d'insistance à dénoncer les périls? Or, c'était là ce qui importait et il y avait longtemps que, dès les premiers bruits fâcheux circulant sur le compte de l'abbé, l'évêque de Meaux, pour l'inciter à tenir bon, lui avait écrit que ce n'était là qu' « un mauvais commerce » pour donner lieu au pape de l'éloigner de Rome [2]. Dans la lettre du 24 août, répondant à des craintes de son neveu sur les « mauvais offices qu'on lui rendait », l'évêque avait dit :

Je ne vois rien ici contre vous : je veillerai à tout, et je dirai ce qu'il faudra. (P. 551.)

L'important était que l'abbé Bossuet ne se décourageât

importe donc peu que « ceux qui ont étudié les choses de près » aient « raison de ne vouloir douter non plus de l'une que de l'autre »; il reste du moins que la « preuve » n'est pas faite, et les bruits de déclaration du mariage prouvent seulement les bruits du mariage.

1. Voici ce qu'on lit dans la correspondance de l'abbé Maille au 1er juillet 1698 : « Les Jesuites continuent de faire de leur mieux pour luy rendre service : un de ces Peres dit dernierement à un abbé de ses amis que M. de Cambray n'auoit pas eté d'avis que Sa Majté déclara Reyne Mme de Maintenon, ce qui luy avoit fait du mal. » (Ms. n. a. fr. 1450, fol. 92.)

2. *Revue* (VII, 1902), 407.

point, et il semble, à lire sa lettre du 9 septembre, avoir rassuré pleinement son oncle à ce sujet. C'est la dernière mention — et ce n'est pas trop tôt — que nous retrouvons sous sa plume, de cette « aventure » si ardemment démentie :

Vous avez su, il y a longtemps [1], qu'il n'y a rien à craindre sur l'affaire du duc Césarini. Il a connu la malice de mes ennemis, et les mauvais desseins du cardinal de Bouillon ont tourné à sa confusion. Je vous ai mandé à cet égard, comme dans tout le reste, la pure vérité. Je n'ai rien à appréhender que les suppositions calomnieuses. (P. 586.)

Au grand bonheur de l'abbé Bossuet, son oncle avait à son égard trop d'affection, il était surtout trop préoccupé de l'affaire de Fénelon pour remarquer ce qu'avait de déplaisant, d'inquiétant même, cette perpétuelle insistance à redire ces mêmes assurances de sa pleine sincérité sur une affaire que ses lettres n'ont cependant pas tirée au net. L'évêque se contente, dans la lettre du 29 septembre 1698, qui répond à celle du 9, de ne rien toucher sur ce point. L'abbé, comme il convient à un accusé (principe que pourtant il conteste à propos de Fénelon qui l'invoquait), aurait donc ici parlé le dernier dans cette correspondance, si nous ne trouvions encore une allusion dans une lettre que lui écrit, le 6 octobre suivant, le cardinal d'Estrées. Elle est, du reste, d'un allié et d'un partisan de son innocence ; elle suppose aussi une lettre de remerciement que l'abbé avait écrite pour reconnaître le bon témoignage que le cardinal lui avait rendu.

Ce que j'ai fait à votre sujet, écrit d'Estrées, n'est point un mérite à votre égard, c'est un simple témoignage que j'ai rendu à la vérité, et que d'ordinaire en ordinaire, toutes mes lettres me confirmoient. J'avoue que je l'ai fait; irrité contre les impostures, qui, grâce à Dieu, ont été pleinement connues (T. XXX, p. 29).

1. Moins d'un mois cependant, la lettre qui l'annonce est du 12 août.

C'est justice, après avoir noté tant de points contestables au sujet de la complète innocence, restée pour nous un problème, de l'abbé Bossuet accusé, de produire aussi, après tous les autres témoignages favorables, cette attestation formelle du cardinal d'Estrées, de nature à déterminer l'adhésion de certains esprits.

Le recueil des lettres sur le quiétisme, notre unique source pour l'exposé de cet épisode du séjour à Rome de l'abbé Bossuet, ne fournit plus aucune lumière sur l'aventure, ou, si l'on veut, sur l'invention du mois de décembre 1697. Peut-être des correspondances romaines ou parisiennes de cette époque offriront, quelque jour, des données nouvelles [1]. Dans l'état présent du débat, il paraît malaisé de trancher la question. Si, sans préoccupation des personnes en cause, on veut étudier seulement l'accusation et la défense, il y a bien des chances pour que le « procès » reste pendant.

Comme épilogue, mais bien tardif, nous avons à recueillir, dans la *Gazette de Hollande*, deux minces communiqués, se gardant bien d'ailleurs de faire allusion à ces événements et de réveiller des échos endormis, mais donnant en partie satisfaction aux désirs de l'abbé Bossuet.

On se souvient que dans sa lettre du 18 mars 1698, l'abbé, inquiet sur la *Gazette de Hollande*, envoyait à son oncle le projet d'un article à y insérer, en cas, où elle aurait « parlé de cette fable, ou même quand elle n'en n'auroit pas parlé [2] ». L'évêque de Meaux répondait qu'il

1. J'ai cité ailleurs (*Le Quiétisme*, p. 42, note 1) le témoignage d'un ami de l'abbé Bossuet, du Vaucel, dans sa lettre du 4 septembre 1700. Il n'est guère moins grave que les pages terribles de Ledieu (voyez le tome II du *Journal*, p. 202 à 204).

2. *Revue* (VIII, 1903), 52. Les termes de ce projet d'article sont à rapprocher des lignes de nos Gazettes des derniers jours de février : « Toutes les lettres portent la fausseté entière des bruits répandus en France sur M. l'abbé Bossuet qui poursuit à Rome la censure

y aviserait avec son frère (lettre du 5 avril). Il sera toujours difficile de savoir de qui la *Gazette de Hollande*, qui recevait de toute main, tenait les divers entrefilets qui signalent à Rome l'action de l'abbé Bossuet, dans le courant de l'année 1699. On peut remarquer pour le moins que, sauf la phrase chargée de démentir « les bruits répandus en France sur l'abbé Bossuet », l'affirmation de son séjour à Rome, et de sa mission de poursuivre la condamnation du livre des Maximes, est précisément rappelée à plusieurs reprises.

Ainsi, la *Gazette de Rotterdam*, du lundi 19 janvier, publie cet avis, daté de Rome, le 27 décembre 1697 :

L'abbé Bossuet, neveu de l'évêque de Meaux, renouvela hier ses instances au Pape pour faire condamner le livre de l'archevêque de Cambray.

On lit le même avis dans le numéro du 20 de la *Gazette de Leyde*, dont le correspondant romain écrivait le même jour :

L'abbé Bossuet, neveu de l'évêque de Meaux, ayant esté admis à l'audience du Pape, le pria de nouveau de vouloir bientôt prononcer sentence contre le livre de l'archevêque de Cambray. Mais on ne sait pas au vrai la réponse que sa Sainteté lui fit là-dessus.

Cette dernière phrase donnerait à penser que ce communiqué ne vient pas de l'abbé Bossuet lui-même. Toutefois la conclusion n'est pas certaine. Il faut d'ailleurs rectifier, d'après la correspondance de l'abbé, la date de cette audience, qu'il raconte au long dans sa lettre du 23 [1].

de M. de Cambray, et qui n'en partira pas que l'affaire terminée. » Noter aussi cette addition : « On peut ajouter qu'il a souvent audience de sa sainteté à ce sujet, et des cardinaux. Cela ne laisse pas sans affectation de justifier, quand la vérité y est et qu'on me voit ici faire ce que j'y fais. » (P. 354.)

1. « Il faut à présent vous rendre compte de l'audience favorable que j'ai eue cette après dinée de Sa Sainteté... » (t. XXX, p. 166-168).

Au reste, de cette conversation dans laquelle l'agent de Bossuet proposa « de doubler les conférences » (t. XXX, p. 167), le résultat certain n'était connu que le 30. Ce jour-là, l'abbé Bossuet écrit :

Vous aurez vu par ma dernière lettre, les instances que j'ai cru devoir faire à Sa Sainteté pour doubler les congrégations, et l'espérance que j'avois d'y réussir. Je vous dirai par cette lettre que le pape a eu la bonté de me faire avertir qu'il les avoit ordonnées (T. XXX, p. 173).

Depuis longtemps l'abbé Bossuet ne parlait plus des calomnies ; il y pensait toujours et n'oubliait pas de se faire valoir. Dans la même lettre, il écrit modestement » :

J'ose vous dire que je plains l'ambassadeur qui ne trouvera ici personne qui sache ou qui se soucie de l'instruire du vrai état de tout [1]. Mais je

1. L'abbé, qui se croit le seul capable de le faire, du moins utilement à son point de vue, encouragé ou non par son oncle, qui ne lui répond pas sur ce point, au reçu de sa lettre, avait déjà pris les devants en écrivant, le 30 août, une lettre à l'ambassadeur nommé. Il y offre ses services. (P. 562-564.) Le 26 août, il prie son oncle de le recommander au nouvel ambassadeur : « Le choix de M. de Monaco fait faire ici bien des raisonnements. Comme il est italien, les cardinaux papables et non papables ont leurs espérances ou leurs craintes. Pour moi, le connoissant pour un digne sujet et un fort honnête homme, je lui rends partout la justice qui lui est due. Je crois que vous voudrez bien lui écrire sur mon sujet. Je me donnai l'honneur de lui faire mon compliment samedi à Monaco. » (P. 554.) « Comme apparemment je me trouverai encore ici quand il y viendra, ajoute-t-il plus loin dans la même lettre, il seroit avantageux pour moi que la cour lui recommandât de me témoigner de la bonté et de la confiance. » (P. 559.) Plus loin encore dans ce message interminable, il y revient : « Il est, écrit-il, de la dernière conséquence qu'on prévienne bien l'ambassadeur sur mon chapitre, et qu'il sache que Mme de Maintenon en particulier prend intérêt à l'affaire. Car le cardinal de Bouillon ne négligera rien pour lui faire croire que j'ai tout outré; mais je n'ai jamais écrit que la vérité constante et même publique. La fin le démontrera encore mieux si je ne me trompe. Encore une fois il faut que Mme de Maintenon ait la bonté de faire quelque chose là-dessus, aussi bien que MM. de Noailles. Tout ira bien si M. de Monaco voit qu'il fera plaisir à Mme de Maintenon, en agissant d'une manière convenable avec moi qui lui rendrai bon et sûr compte de tout. » (P. 561.) Le 2 septembre il demande des rensei-

souhaite et je pense qu'il est nécessaire qu'on se fie à moi. Mais vous imaginez bien que M. le cardinal de Bouillon ne s'oubliera pas; et si je n'ai pas ici bien des ennemis, j'ai bien des envieux (t. XXX, p. 174).

Sans doute, l'abbé Bossuet se souvenait de l'adage : il vaut mieux faire envie que pitié. Dans sa suffisance très prudente, dont les preuves éclatent à chaque page de ses lettres, et en se regardant comme la cheville ouvrière de toutes les démarches faites à Rome, il a bien soin de ne jamais prêter le flanc aux accusations colportées à son sujet. Il n'a garde d'avouer qu'il ait des ennemis, comme le disaient les bruits qu'il a tant à cœur de discréditer. Ce sont des envieux, des jaloux révoltés de le voir accueilli

gnements relatifs à l'étiquette. « Ayez la bonté de me mander comment il convient que je traite avec M. de Monaco, soit par lettre, soit en lui parlant. Je ne sais s'il voudra qu'on le qualifie d'Altesse : cela ne laisseroit pas d'être embarrassant. Je lui ai écrit Monseigneur avec un *vous*, dans l'incertitude où j'étois. Il feroit bien de se contenter de la qualité d'excellence. » (P. 577.) Bossuet répond le 21 septembre : « Vous serez bien recommandé à M. l'ambassadeur : je lui écrirai et on lui parlera de bon lieu. Monseigneur est de devoir, je ne puis vous rien dire encore du reste du traitement. Vous ne sauriez manquer de continuer à lui écrire. » (XXX, p. 10.) Dès le 15 septembre, M. de Noailles rassurait l'abbé : « Je ne manquerai pas de prévenir en votre faveur M. de Monaco, et de lui dire tout ce qu'il faudra pour le bien de l'affaire (*ibid.*, p. 4). L'abbé écrit à son oncle le 23 septembre : « M. de Monaco va à la cour prendre ses instructions; ne m'oubliez pas auprès de lui. J'ai reçu de lui une réponse très honnête au premier compliment que je lui ai fait : je n'en ai point encore à la seconde lettre que je lui ai écrite sur l'affaire. Peut-être ne jugera-t-il pas à propos de me répondre avant d'avoir connu par lui-même les dispositions de la cour. » (P. 14.) Plus de deux mois après, le 10 décembre, le long post-scriptum d'une longue lettre contient encore cet avis relatif au futur ambassadeur : « Si le prince de Monaco arrive ici avant la décision de l'affaire de M. de Cambrai, qu'il n'ait pas confiance en moi, et ne témoigne point de vigueur par rapport au succès de cette affaire, il nous fera plus de mal que de bien. La seule apparence qu'il auroit de vouloir ménager là-dessus M. le cardinal de Bouillon, seroit pernicieuse. » (P. 141.) Rendons justice à l'abbé Bossuet, encore que ce ne soient là que des extraits incomplets, de son ardeur persévérante à suivre une affaire et à faire servir les hommes à ses desseins.

du meilleur monde ; c'est Bouillon, furieux de le voir traverser ses manœuvres en faveur de Fénelon ; ce sont, naturellement, les jésuites qui, sans doute, n'aimaient pas plus M. de Meaux que M. de Meaux ne les aimait ; c'est, s'il le faut, toute une cabale acharnée à le perdre et la ligue des « hérétiques » par qui l'Église est en péril, qui inventent de toutes pièces les plus affreuses calomnies pour forcer le champion de la vérité à quitter Rome. Vraiment à qui regarde froidement la défense du neveu de Bossuet, elle fait plus de pitié que d'envie, et l'on est heureux de songer, grâce à l'endroit d'où sont envoyés à la *Gazette de Hollande*, les « avis » datés de Rome, si conformes à ce que suggérait l'abbé Bossuet, dans sa lettre du 18 mars précédent, que ce n'est ni l'évêque de Meaux, ni son frère Antoine, alors gravement malade de l'affection qui le devait emporter bientôt, qui ont fait insérer les communications publiées en Hollande, au mois de janvier.

Ces petits et très petits dessous de la campagne antiquiétiste, si vigoureusement conduite à Rome par l'abbé Bossuet, sont des éléments fort humains de cette lutte qui eût dû, selon les plaintes (que se purent hélas renvoyer les deux partis), rester purement doctrinale, mais qui fut, on le voit par ce premier épisode, et on le verra de nouveau dans plusieurs autres, une série très enchevêtrée d'intrigues de toute sorte.

L'histoire, telle que les documents la montrent, peut n'être ni belle ni sereine. Il y a plus de profit néanmoins à la voir telle qu'elle fut qu'à composer, à la manière du cardinal de Bausset, une sorte de plaidoyer en partie double, dans lequel tour à tour les deux adversaires apparaissent comme ayant le beau rôle. Des récits de convention, des apologies pour ou contre l'un ou l'autre de ces prélats, quel enseignement tirera-t-on jamais ? De leurs écrits au contraire, soigneusement confrontés, de leurs lettres surtout et des correspondances malheureusement

incomplètes relatives à ces débats, il reste à faire saillir le caractère vrai des deux rivaux, inséparable, souvent pour leur malheur, du portrait des hommes qui les servaient et à qui, éloignés l'un et l'autre du théâtre d'intrigues passionnées, ils accordaient leur confiance.

A ce titre, un incident, de mince portée en somme, et de plus resté obscur faute d'information suffisante, n'est pas un simple hors-d'œuvre dans l'histoire de la querelle du quiétisme, et l'aventure de l'abbé Bossuet, relatée d'après lui-même, et à l'aide des seuls éléments fournis par ses lettres et celles de son père et de son oncle, devait occuper une place dans la série des épisodes destinés à retracer les dessous de cette affaire. Le procès du livre des *Maximes*, porté à Rome, plaidé à Paris et à Cambrai, fut compliqué par mille démarches occultes dont la cour, les chancelleries, les antichambres des cardinaux furent le théâtre. Puissent les confidences échappées aux principaux agents de ces manœuvres complexes jeter quelque jour sur les phases diverses de cette brûlante querelle. L'histoire, à notre avis, est loin d'en être achevée.

EUGÈNE GRISELLE.

LE DISCOURS SUR LA MONTAGNE[1]

IV. — L'Évangile et la Loi

Matth. v, 17-48. Luc, xvi, 17 ; xii, 58-59 ; xvi, 18 ; vi, 27-36.

Matth. v, 17. « Ne pensez pas que je sois venu abroger la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu pour abroger, mais pour accomplir.

18. Car je vous (le) dis en vérité jusqu'à ce que le ciel et la terre passent, pas un iota ni un trait de la Loi ne passeront, jusqu'à ce que tout soit arrivé.

Luc, xvi, 17. « Il est plus facile que le ciel et la terre passent, qu'il ne l'est qu'un seul trait de la Loi devienne caduc. »

19. Celui donc qui supprimera un de ces moindres commandements, et instruira ainsi les hommes, sera réputé le moindre dans le royaume des cieux ; 20. et celui qui (les) pratiquera et qui (les) enseignera, celui-là sera réputé grand dans le royaume des cieux. 21. Car je vous dis que si votre justice ne l'emporte sur celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. »

Si l'énumération des béatitudes et le développement des comparaisons qui les suivent attestent un travail rédactionnel assez complexe, le discours sur la justice chrétienne, qui est la première partie principale de la Loi promulguée sur la montagne, n'est pas non plus une œuvre entièrement homogène ; sous son unité apparente on reconnaît une compilation, avec des retouches et des adaptations qui ont modifié la signification primitive des sentences. Malheureusement le contrôle de Marc fait ici entièrement défaut, et celui de Luc ne porte que sur

1. Voyez *Revue* VIII (1903), 97.

certains morceaux de ce discours, soit que le rédacteur du troisième Évangile n'ait pas connu tous les éléments dont on l'a composé, soit qu'il en ait omis volontairement une partie. La seconde explication vaut sans doute pour plusieurs passages concernant le rapport de la loi évangélique avec la loi juive, qui n'avaient pas d'intérêt pour les lecteurs de Luc. Comme on trouve associés chez lui [1], dans un autre contexte visiblement artificiel, une déclaration sur la valeur permanente de la Loi, avec la condamnation du divorce, on est fondé à supposer qu'il a connu un discours analogue à celui de Matthieu, et qui venait aussi après les béatitudes, mais qu'il a jugé à propos de n'en retenir en cet endroit que ce qui regardait la conduite à tenir envers le prochain ; il aura voulu transposer la déclaration générale touchant l'immutabilité de la Loi, afin d'en corriger la signification et la portée ; il aura laissé tomber ce qui eût été peu intelligible ou sans grande utilité pour ses lecteurs, et il aura déplacé aussi la prohibition du divorce pour qu'elle ne restât point isolée entre des recommandations avec lesquelles elle se trouvait sans analogie. La pensée directrice du discours, le parallèle de l'Évangile et de la Loi, semble l'avoir trouvé indifférent.

L'exposé commence, dans Matthieu, par une proposition générale, formulée dans le style de l'évangéliste [2], qui contient le motif du discours et qui est en rapport avec le sens que le rédacteur attache à toute sa compilation, aussi bien qu'avec l'économie spéciale de cette partie. Jésus affirme qu'il n'est pas venu détruire la Loi, mais l'accomplir. Matthieu dit « la Loi et les Prophètes », parce qu'il songe à la révélation biblique de l'Ancien Testament

1. XVI, 17-18

2. V. 17. μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι. Pour la tournure de phrase, cf. X, 34 (Luc, XII, 51) ; pour πληρῶσαι, III, 15 (composition de l'évangéliste).

et qu'il attribue au mot « accomplir » un sens qui permet de faire intervenir l'Écriture entière, non seulement comme règle divine de la conduite, mais comme recueil de prédictions formelles ou typiques dont l'Évangile apporte la réalisation. On sait combien le rédacteur du premier Évangile est préoccupé des prophéties et de leur accomplissement. Cette pensée dépasse la signification d'ensemble du discours, où l'on ne voit que des prescriptions de la Loi amenées à leur perfection dans l'Évangile par la suppression de tout ce qui en limitait la portée morale.

Jésus a-t-il eu occasion de définir ainsi sa position à l'égard de la Loi ? On peut croire sans témérité que, dans aucune circonstance, il n'a eu à le faire et ne l'a fait systématiquement et scolastiquement, comme dans le présent discours, en établissant d'abord un principe universel, et en énumérant ensuite les diverses applications que ce principe comportait selon les divers points de la morale traditionnelle. Les déclarations touchant les sortes d'injustice qui sont défendues, le talion, le serment, l'amour des ennemis ont pu et dû être faites dans des occasions particulières, comme celle qui regarde le divorce [1]. Mais on conçoit que, dans la collection des discours, toutes ces déclarations aient pu être groupées sous une raison commune, abstraction faite des circonstances où elles avaient été édictées. Que la formule de cette raison commune soit du rédacteur, l'origine et le caractère même du discours pourraient le faire penser ; néanmoins cette hypothèse ne s'impose pas, attendu que le principe général a pu être formulé par Jésus lui-même dans une occasion particulière, par exemple à propos du sabbat, ou de sa manière de traiter les prescriptions concernant l'impureté légale, ou de l'un des sujets qui sont abordés dans le discours. Non seulement il est possible qu'on l'ait accusé

1. Cf. XIX, 3-9.

de ruiner ainsi la Loi, mais il paraît inévitable que cette accusation ait été plus d'une fois soulevée, sinon dans les premiers temps du ministère galiléen, au moins dans la suite et vers la fin. A cette accusation Jésus n'a pu faire d'autre réponse que celle qu'on lui attribue, et qu'il est permis par conséquent de tenir pour authentique, à savoir, qu'il ne détruisait pas la Loi mais qu'il la perfectionnait, et cela conformément aux intentions du Législateur suprême, écrites aussi dans le texte sacré, comme il arrive pour le divorce. Il n'abrogeait donc pas la Loi ; il y retrouvait le sens de Dieu et l'intention supérieure de la Providence. Ainsi entendu, le mot « accomplir » exprime fort exactement la situation de Jésus à l'égard de la Loi, tant en ce qui regarde sa conduite que le reste de ses discours; c'est donc ce sens que l'on doit retenir comme étant celui du Christ lui-même, si l'on veut rester dans les vraisemblances de l'histoire. Supposer qu'il voyait dans l'accomplissement de la Loi l'exécution minutieuse de toutes les prescriptions légales est mettre dans son esprit et dans sa conduite une contradiction [1] flagrante et perpétuelle, qu'il n'aurait pu manquer de sentir. Lui prêter l'idée d'une réalisation de prophéties et de figures est méconnaître l'esprit général de son enseignement, où l'allégorie mystique ne tient aucune place, et la donnée fondamentale du discours, qui est le perfectionnement moral de la Loi, selon l'esprit de son institution et la volonté divine reconnaissable dans le texte sacré, non l'accomplissement de prédictions et de types. Ces deux idées néanmoins sont dans le discours : la première est celle qui s'attache naturellement à ce qui va être dit sur l'immutabilité de la Loi; la seconde est celle que l'évangéliste, grand amateur de prophéties et de typologie, introduit pour corriger la première.

1. Hypothèse admise par Holtzmann, 207.

Jésus dirait, et très solennellement, qu'il n'y aura pas, tant que durera le monde, une seule lettre de la Loi qui soit supprimée, Matthieu dit « qui passe », et pas même un seul trait ; dans Luc, qui ne parle pas de lettre, il est dit que pas un seul trait ne tombera. Les traits en question sont de petites lignes ou cornes qui servaient à distinguer entre elles dans l'écriture les lettres semblables de l'alphabet hébreu [1]. On peut douter que la mention de l'iota soit primitive. Luc ne l'a pas, et, dans l'écriture hébraïque de ce temps, la lettre *iod* n'était pas plus petite que le *vau* ; Matthieu a dû ajouter l'indication de la plus petite lettre grecque, pour se faire entendre plus facilement de ses lecteurs. L'idée n'a aucun rapport avec la venue prochaine du royaume de Dieu et semblerait plutôt l'exclure ; car il n'est pas dit que la Loi va durer seulement jusqu'à la fin du monde censée prochaine, mais qu'elle durera, immuable dans son ensemble et dans ses plus menus détails, aussi longtemps que le monde, et l'on ne dit pas que le monde doive finir bientôt. Il est vrai que les mots : « jusqu'à ce que tout arrive », semblent venir en correctif ; mais ils viennent aussi en surcharge, et ils paraissent introduire dans le texte une pensée différente de celle qu'on a voulu exprimer d'abord. « Jusqu'à ce que tout arrive [2] » n'a de signification que par rapport à l'accom-

1. ו et י, ה et ח, ר et ד, ב et כ.

2. V. 18. ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται. Ss. omet ἢ μία κεραία. Quelques témoins mentionnent encore ici les Prophètes à côté de la Loi; il paraît certain du moins que l'évangéliste entendait ici par Loi l'Ecriture, c'est-à-dire la Loi et les Prophètes du v. 17. Les interprètes sont fort embarrassés d'expliquer logiquement le rapport des deux ἕως, en supposant que le verset 18 procède d'une pensée unique (cf. HOLTZMANN, *loc. cit.*) : les deux ἕως seraient coordonnés, le premier faisant ressortir l'immutabilité de la Loi quant à la durée, et le texte signifie, en effet, que la Loi durera aussi longtemps que le monde, non pas précisément jusqu'à la fin du monde ; le second fonderait l'immutabilité de la Loi sur sa nature, qui réclame l'accomplissement.

plissement prophétique et typologique. Le sens ne peut pas être : « jusqu'à ce que toute la Loi soit observée », car la Loi est observée sans doute assez rigoureusement par les pharisiens, et il ne s'agit pas de préceptes qu'on observe, mais de choses qui arrivent ; ni : « jusqu'à ce que tout ce qui doit arriver, soit arrivé », jusqu'à ce que l'histoire du monde soit finie, car cela n'ajouterait rien à ce qui a été dit au commencement de la phrase : « jusqu'à ce que la terre passe ». Le contexte montre qu'il s'agit des choses qui sont dans la Loi ; ce sont ces choses-là qui ne passeront pas sans accomplissement. Mais si telle est visiblement l'idée du rédacteur, elle est non moins visiblement adventice, vu que « ne pas passer » signifie rester en vigueur, non passer après accomplissement, et que la suite du discours, où il est uniquement question de préceptes à observer, fait abstraction de cet accomplissement des prophéties et types renfermés dans l'Ancien Testament. L'évangéliste a donc voulu entendre de cette réalisation typologique ce qui avait été écrit de l'exactitude à remplir les prescriptions de la Loi.

Ce fait constaté, le verset suivant n'offre pas de difficulté [1] ; il continue et explique ce qu'on vient de dire

On ne peut nier la coordination grammaticale ; mais la phrase n'en est pas moins compliquée, et la coordination logique de l'observation indéfinie des préceptes avec l'accomplissement de la Loi par réalisation de prophéties et de types, ou même par voie de perfectionnement moral, est quelque chose d'incohérent et d'impossible. *Amen* s'emploie en hébreu pour confirmer la parole d'autrui (réponse à prière, bénédiction, serment). Jésus, qui ne voulait pas de serment, semble s'être approprié cette expression pour donner plus de poids à ses assertions ; ce serait une particularité de son langage, et de là viendrait qu'on ne l'aurait pas traduite en grec. DALMAN, I, 185.

1. HOLTZMANN, *loc. cit.*, qui est disposé à admettre l'authenticité du v. 18, nie celle du v. 19 ; mais il ne semble pas qu'on puisse séparer l'un de l'autre ces versets qui procèdent d'une même pensée. Le v. 19 aide seulement à fixer le sens du v. 18, abstraction faite de ἕως ἂν πάντα γένηται, et montre qu'il faut entendre l'observation de la Loi au sens judaïque, non au sens évangélique de réalisation parfaite des volontés divines dont la Loi est l'expression.

touchant l'intangibilité de la Loi, sans égard à la correction faite par l'évangéliste. On ne doit pas toucher à la Loi ; elle restera obligatoire jusqu'à la fin du monde; cependant il y a précepte et précepte ; ceux qui s'émancipent des préceptes moindres ne seront pas pour cela exclus du royaume céleste, qu'ils ne laissent pas de rechercher et d'attendre, mais ils y auront la dernière place ; tandis que ceux qui auront gardé tous les préceptes, y compris les moindres, seront les plus grands dans le royaume des cieux. Singulière déclaration dans la bouche de celui qui s'est défendu de marquer d'avance la place destinée à chacun dans le royaume du Père [1], et qui n'a voulu connaître qu'un seul commandement où se résumait toute la Loi et les Prophètes [2] ! L'évangéliste a pensé y remédier par une glose développée, où revient son mot favori et son idée de « justice » chrétienne [3] : « Car je vous dis que si votre justice ne l'emporte sur celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » Cette explication ne peut se rapporter naturellement qu'à ce qui précède ; on la met en rapport avec le début du discours [4] parce que l'idée qu'elle exprime s'accorde mieux, en réalité, avec ce début qu'avec la recommandation d'exacte fidélité à la Loi ; mais cette recommandation ne se présente nullement comme une parenthèse ni comme un morceau intercalé après coup dans le texte de l'évangéliste [5], et la réflexion sur la justice des pharisiens ne vient pas comme une transition nécessaire entre le principe énoncé en tête du discours et ses différentes applications. Celui qui l'a écrite avait dans l'esprit ce qui

1. Matth. xx, 23.
2. Matth. xxii, 40.
3. V. 20. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη κτλ. Cf. l'emploi de δικαιοσύνη dans iii, 15 ; v, 6, 10, où le mot et l'idée sont aussi de l'évangéliste.
4. Holtzmann, 208.
5. Soltau, *Unsere Evangelien*, 143. Holtzmann, *loc. cit.*

vient d'être dit sur le plus petit et le plus grand dans le royaume des cieux ; pour passer de là aux instructions particulières, il n'a rien trouvé et ne pouvait rien trouver de mieux que de ramener l'idée du commencement, le véritable exorde du discours, en la traduisant à sa manière et la mettant en rapport avec l'admission au royaume : pour entrer dans le royaume, ne faut-il pas réaliser la Loi dans sa plénitude idéale, qui est l'accomplissement de tous les préceptes petits et grands ? Cette liaison, sans doute, est artificielle, mais elle existe, et l'évangéliste l'a voulue ; il n'entendait pas, et il ne voulait pas qu'on entendît la négligence et l'observation des menus préceptes par rapport à la lettre de la Loi ; il a tiré le meilleur parti possible d'un texte qu'il ne croyait pas devoir omettre et dont la signification réelle le déconcertait.

Ce texte est antérieur à Matthieu [1], qui l'a trouvé dans sa source, où Luc le lisait pareillement. Luc [2] s'est permis de le transposer et de n'en garder qu'une partie, mais il témoigne à sa façon contre l'addition : « jusqu'à ce que tout arrive », en montrant que l'équilibre primitif de la sentence était fondé sur le parallèle établi entre la durée indéfinie du monde et celle de la Loi. Tout le passage n'en est pas moins étranger à l'enseignement du Sauveur et à la première rédaction du discours sur l'accomplissement de la Loi par l'Évangile. S'il ne correspond aucunement à l'attitude de Jésus à l'égard de la Loi, il correspond fort bien à celle des judéochrétiens vis-à-vis de saint Paul. On a dû même penser à lui en écrivant que celui qui abrogera le moindre commandement sera le plus petit dans le royaume céleste [3] ; car on a l'air de lui emprunter

1. Wernle, 229-231.

2. V. 17. εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν.

3. Matth. 19. ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. Cf. Jac. ii, 10.

ses expressions [1], et l'on n'a pas seulement en vue des gens qui négligent la Loi mais qui enseignent qu'on peut la négliger, qui instruisent les autres à le faire. Il est à remarquer néanmoins que l'auteur judéochrétien ne se permet pas de damner Paul et ses adhérents ; il se contente de leur assigner la dernière place parmi les élus. Le procédé ne manque pas de signification. Dans le milieu judéochrétien où s'est conservée d'abord la tradition des discours du Seigneur et la rédaction dont dépendent Matthieu et Luc, on ne regardait pas le christianisme paulinien comme une erreur absolue et digne de réprobation éternelle, mais comme une forme inférieure de vérité et de perfection.

L'hypothèse la plus vraisemblable sur l'origine de ce morceau est qu'on l'aura introduit après coup, comme une sorte de glose antipaulinienne, dans la première rédaction du discours [2]. Cette glose doit être ancienne, puisque Matthieu et Luc, c'est-à-dire les deux courants traditionnels que représentent ces deux Évangiles, la supposent également. Il est tout aussi facile d'en expliquer la composition qu'il serait impossible de la placer dans l'enseignement authentique de Jésus, sans méconnaître le sens de cet enseignement ou celui de la glose. Jésus n'a réellement abrogé aucun précepte de la Loi, et il n'a jamais eu à se prononcer sur la question des observances légales ; mais il n'a jamais dit non plus que ces observances eussent une valeur méritoire et fussent d'obligation permanente relativement au royaume. La question ne s'est pas posée pour lui dans les termes énoncés par notre texte. Dans la perspective immédiate du royaume, antérieurement à tout essai d'évangélisation chez les Gentils, cette question n'existait pas. Jésus l'avait résolue néanmoins, en quelque

1. I. Cor. xv, 9. ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων.
2. Cf. Wernle, *loc. cit.*

façon, par la souveraine maîtrise avec laquelle, sans toucher à l'autorité de l'Écriture, il avait ramené la Loi à son essence morale et fait la critique, non seulement des observances pharisaïques, mais des prescriptions du mosaïsme légal, d'après le principe de religion pure et de haute moralité qui était vivant dans sa conscience. L'émancipation de Paul, beaucoup plus apparente, n'était pas plus réelle ; on peut même dire qu'elle l'était moins, en un sens, parce que Paul argumente contre la Loi dont il essaie de se débarrasser et dont l'esprit le possède encore plus qu'il ne croit lui-même, tandis que Jésus, sans rompre avec la Loi, la domine de si haut qu'elle n'existe plus pour lui. En disant que Jésus avait vécu « sous la Loi [1] », Paul a exprimé autre chose qu'une vérité profonde ; il a reconnu un fait tout extérieur dont se prévalaient ses adversaires, et il a essayé d'échapper aux conséquences que l'on voulait en tirer contre lui. Sa thèse était plus solide que ses raisonnements ; car c'est lui certainement qui était fidèle à l'esprit de Jésus, et qui tranchait la question des observances comme Jésus l'aurait tranchée lui-même. Les judaïsants, au contraire, pouvaient seulement s'autoriser de ce que Jésus n'avait pas formulé d'avance la solution du problème et n'avait jamais dit que la Loi dût être abrogée, pour soutenir que la Loi devait être à jamais maintenue. Qu'ils aient voulu, de bonne foi, mettre leur opinion dans la bouche du Sauveur, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Ce qui est très remarquable, c'est que la première rédaction du discours ait échappé à cette préoccupation : serait-ce parce que le premier rédacteur était un témoin qui songeait seulement à reproduire ce qu'il avait entendu, et parce que l'on n'a pu gloser ainsi le texte qu'après la disparition de ceux qui avaient été les compagnons du Sauveur pendant la durée de son ministère ?

1. Gal. iv, 4-5 (cf. iii, 43).

MATTH. v, 21. « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : « Tu « ne tueras point. Quiconque tuera sera justiciable du tribunal. » 22. Et moi je vous dis que quiconque se fâchera contre son frère sera justiciable du tribunal. Et celui qui dira à son frère : « Imbécile ! » sera justiciable du sanhédrin. Et celui qui dira : « Insensé ! », sera justiciable pour la géhenne du feu. »

Premier exemple de la façon dont Jésus entend l'accomplissement de la Loi. Ses auditeurs savent, par la lecture qu'on fait de la Loi dans les synagogues, qu'il a été dit aux anciens [1], c'est-à-dire aux ancêtres du peuple hébreu, non par les docteurs des derniers temps [2], qui n'ont pas parlé aux anciens, mais par Moïse et les interprètes de sa tradition, de ne point tuer sous peine d'être condamnés par le tribunal. La citation du décalogue [3] est complétée par une référence vague à d'autres passages concernant le châtiment du meurtre et les tribunaux chargés d'en connaître ; le tout est bel et bien une citation de la Loi et non des docteurs juifs, auxquels Jésus ne pense pas ; il accommode le texte au commentaire qu'il en va donner [4]. Sans blâmer la prescription légale il la trouve insuffisante, et il va la compléter, parce que l'on pourrait croire, et les scribes étaient assez enclins à cette interprétation, que le meurtre seul constitue une faute aux yeux de Dieu, le sentiment d'où procède le meurtre, la

1. V. 21. ἠκουσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις.

2. Opinion des exégètes protestants, qui voudraient que Jésus réformât seulement la tradition pharisaïque. Mais il ne s'agit pas de réforme, et Jésus ne corrige pas une interprétation de la Loi ; il entend parfaire la Loi même. Sa situation se définit très nettement dans sa déclaration à propos du divorce, où il abandonne Moïse et ne se contente pas de redresser les docteurs. Cf. SCHANZ, *Matthaeus*, 181.

3. Ex. xx, 13.

4. En réalité, la citation associe : Ex. xx, 13 ; xxi, 12 (LÉV. xxiv, 17) ; DEUT. xvi, 18. Que les anciens protestants n'aient pas pu croire que Jésus traitât si librement le texte biblique, on peut se l'expliquer ; mais on comprend moins que les critiques de nos jours s'appuient sur cette liberté de citation pour soutenir que Jésus vise la tradition interprétative et non la Loi.

colère par exemple, ne tombant pas sous le coup de la justice divine. La Loi, qui s'appliquait au for extérieur, ne pouvait viser que le meurtre ; elle se trouvait défectueuse si l'on voulait en faire un manuel de morale.

Il est juste qu'un criminel soit déféré au tribunal de sa localité pour être condamné à mort ; mais non seulement il ne faut pas tuer, on ne doit pas même se fâcher contre son prochain. Le texte reçu ajoute : « sans raison [1] », glose inutile, car la colère contre les personnes est défendue, et l'indignation légitime contre l'injustice est hors de cause. Jésus ne peut envisager la possibilité d'un meurtre dans le royaume des cieux, ou de la part d'un candidat au royaume. Pour un disciple de l'Évangile, le seul sentiment de la colère, l'emportement de fureur haineuse contre le prochain est déjà une faute grave. Il doit la considérer de la même façon que le meurtre, c'est-à-dire comme un vrai crime, qui appelle un châtiment terrible. Que si du sentiment hostile on passe aux paroles injurieuses, le crime est plus grand encore. C'est ce que marque la gradation des trois tribunaux : celui de la localité, pour la colère ; celui du sanhédrin, pour le mot *raka* [2], « imbécile » ; celui de Dieu, ou le feu de la géhenne, pour le mot « insensé [3] », qui implique, ainsi qu'il arrive souvent dans les livres sapientiaux de l'Ancien Testament, le sens de vaurien et d'impie. Ces termes ne sont évidemment pas à prendre à la rigueur, et Jésus n'entend pas déférer

1. V. 22. πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ εἰκῇ. Ce dernier mot manque dans ℵ B ; au dire de s. Jérôme, il manquait dans la plupart des mss. anciens ; il a dû être ajouté de bonne heure, car on le trouve dans s. Luc, s. Irénée (lat.) et la grande majorité des mss. grecs. La restriction conviendrait peu à la solennité du discours (Schanz, *op. cit.* 184).

2. ריקא « vide » d'intelligence. Cf. Jac. II, 20. On dirait que l'évangéliste n'a pas su traduire le mot.

3. Μωρέ. Plusieurs veulent voir dans ce mot l'hébreu מורה « rebelle » ; mais c'est un mot araméen qu'il faudrait. Cf. Field, *Notes*, 3.

aux tribunaux de ce monde les péchés de colère. Les fautes indiquées relèvent toutes du jugement de Dieu ; la distinction des tribunaux sert à marquer le degré respectif de ces fautes, qui sont toutes à regarder comme très grandes. La dernière seule néanmoins est menacée expressément d'une punition éternelle, le supplice de la géhenne [1]. Ce nom vient de l'hébreu, où il se lit et signifie « vallée de Hinnom », ou « vallée du fils » ou « des fils de Hinnom [2] ». Il désignait originairement un ravin situé au sud de Jérusalem, où l'on avait pratiqué jadis les sacrifices d'enfants en l'honneur de Moloch. L'endroit fut souillé par Josias [3], devint un lieu d'immondices et resta en exécration dans le souvenir du peuple. On le mit en rapport avec l'enfer des damnés ; de là l'emploi de ce nom pour désigner le châtiment éternel.

Avant de passer à une autre application du principe établi par le Sauveur, l'évangéliste a jugé bon d'insérer deux réflexions de Jésus qui ont été faites en d'autres circonstances, mais qui ont avec le sujet traité une certaine analogie de fond ou de forme. La première concerne le bon accord avec le prochain ; la seconde est une espèce de parabole où il est question de juge et de jugement, comme dans le texte qui vient d'être commenté.

1. ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός. Ordinairement ἔνοχος ne se construit pas avec εἰς. Pour les cas précédents on a ἔνοχος... τῇ κρίσει... τῷ συνεδρίῳ. On indique ici la peine, au lieu du tribunal, peut-être pour éviter le nom divin ; quoi qu'il en soit la construction est irrégulière ; il s'agit d'un individu coupable devant Dieu et destiné à la géhenne.

2. גי הנם, גי בן הנם, גי בני הנם. « Vallée de lamentation » ou « des gémissants » (?). Cf. II Rois, xxiii, 10 ; Jér. vii, 31-32 ; xix, 2-5. Si le culte pratiqué en cet endroit a été d'abord celui de Tammuz ou un culte analogue (*E. B.* III, 2071), l'étymologie ordinaire y conviendrait ; il ne serait pas nécessaire de supposer une altération du nom primitif.

3. II Rois, xxiii, *supr. cit.*

MATTH. v, 23. « Si donc tu portes ton offrande à l'autel et que là tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi, 24. laisse là ton offrande devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; tu viendras ensuite apporter ton offrande. »

Cette sentence n'a qu'un rapport éloigné avec le contexte [1]. Il ne s'agit pas précisément des égards à observer envers le prochain, mais des soins à prendre pour entretenir la charité, et le conseil donné par Jésus n'est en rapport avec aucune prescription légale dont il serait le perfectionnement. En laissant entendre que le devoir de l'union fraternelle doit passer avant l'obligation du rite sacrificiel, on ne modifie ni n'améliore celui-ci. Il ne convient pas qu'un disciple de l'Évangile laisse l'ombre d'un ressentiment s'interposer entre lui et son frère. Si, arrivé dans le temple et sur le point d'offrir un sacrifice, il se souvient d'avoir donné à son frère quelque sujet de plainte, de lui avoir causé quelque tort qui empêcherait le sacrifice de plaire à Dieu, il doit laisser sur place l'objet de son offrande, se réconcilier avec celui qu'il a offensé, et présenter ensuite son oblation. L'authenticité de cette parole étant admise il s'ensuivrait que Jésus ne songeait pas à dispenser des sacrifices légaux les disciples de l'Évangile. Le cas supposé n'a rien d'invraisemblable, puisque le Sauveur a observé jusqu'à sa mort les rites du culte mosaïque. Bien qu'on n'offrît de sacrifices qu'à Jérusalem, tous les Juifs étaient assez familiarisés avec les pratiques du temple pour qu'un enseignement aussi populaire que celui du Christ y pût faire allusion ou y prendre des termes de comparaison. Ce n'est pourtant pas l'ordinaire, et l'on peut se demander jusqu'à quel point cette sentence, qui ne suppose pas nécessairement les sacrifices encore en

1. Elle serait mieux dans le voisinage de VI, 14-15, bien qu'elle ne semble pas d'ailleurs procéder tout à fait du même esprit que ce commentaire de l'oraison dominicale, où l'on ne songe nullement aux sacrifices.

vigueur, mais qui est plus facile à expliquer s'ils se pratiquaient encore au temps de sa rédaction, ne serait pas née dans le même milieu judéochrétien où fut rédigée la parole qui canonise toutes les prescriptions légales. Durant l'âge apostolique, une telle recommandation n'était littéralement observable que pour les judéo-chrétiens, principalement pour ceux de Jérusalem, et elle pourrait s'être produite là comme une interprétation évangélique de la parole d'Osée que Matthieu a mise deux fois [1] dans la bouche de Jésus : « Je veux la bonté non le sacrifice. » Jésus lui-même a-t-il offert des sacrifices dans le temple depuis le commencement de son ministère ? Il semble que non : venu à Jérusalem pour y mourir, il a prié et enseigné dans le temple, mais on ne voit pas qu'il ait pris part à aucun acte sacrificiel.

MATTH. v, 25. « Mets-toi vite en bons termes avec ton adversaire, pendant que tu es avec lui sur le chemin, de peur que l'adversaire ne te livre au juge, le juge au sergent, et que tu ne sois jeté en prison : 26. je te (le) dis en vérité, tu n'en sortiras pas que tu n'aies payé le dernier liard. »

LUC, xii, 58. « Car quand tu vas avec ton adversaire devant le magistrat, fais en sorte, en chemin, de te dégager de lui, de peur qu'il ne te traîne au juge, que le juge ne te livre à l'huissier, et que l'huissier ne te jette en prison : 59. je te (le) dis, tu n'en sortiras pas que tu n'aies payé jusqu'à la dernière obole. »

Cet autre exemple concernant la nécessité de l'accord n'a qu'une ressemblance extérieure avec le premier. Le troisième Évangile le présente dans un contexte tout différent, et l'on peut croire que, ni chez Matthieu ni chez Luc, il n'est dans son cadre historique. Comme pour la plupart des autres sentences paraboliques, la tradition n'avait pas gardé le souvenir de la circonstance particulière où il avait été formulé ; il est même assez difficile de dire

1. ix, 13; xii, 7.

jusqu'à quel point elle en a retenu le sens primitif. Pour Matthieu, c'est une invitation à la concorde, et de là vient qu'il s'en sert pour commenter le précepte : « Tu ne tueras point ». L'adversaire correspond au frère offensé, dans le premier exemple, et la conciliation fait contraste à ce qui a été dit plus haut contre la colère. Il ne s'agit donc pas d'une parabole et le conseil est d'application directe. Un vrai disciple doit se réconcilier avec sa partie, pendant que l'un et l'autre sont dans le chemin [1]. Rien ne dit que le premier soit un débiteur, et le second un créancier qui offrirait ou accepterait un accommodement avant d'entrer au tribunal [2]. La forme solennelle de l'avertissement final [3] montre bien que l'on n'a pas en vue une dette vulgaire et que la prison doit s'identifier à la géhenne dont il a été parlé plus haut [4]. Cela étant, le chemin est le temps de la vie présente, le juge est Dieu, et, si Matthieu allégorise aussi le sergent, celui-ci serait l'ange du châtiment. La plainte de l'adversaire et l'obstination du coupable livreraient ce dernier au souverain Juge. Tel est le sens du Matthieu ; et ce n'est pas tout à fait le sens du texte, où l'on sent que l'allégorie vient après coup. L'emprisonnement jusqu'à paiement de la dette figure assez mal le supplice de l'enfer. D'autre part, si l'on veut tout prendre au sens propre, Jésus ne fera pas une parabole, puisque le discours n'a pas forme de comparaison ; il donnera des conseils qui seraient mieux dans la bouche d'un paysan rusé que dans la sienne. On peut donc soupçonner qu'une comparaison a été tournée en allégorie, mais il n'est pas facile [5] d'en restituer la teneur et la signification, à moins

1. V. 25. ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ.
2. B. Weiss, *E.* 36.
3. V. 26. ἀμὴν λέγω σοι.
4. V. 22.
5. Jülicher, II, 245, dit impossible et regarde comme primitif le sens de Matthieu.

d'admettre, ce qui n'a rien d'invraisemblable, que la comparaison était implicite et que Jésus l'a formulée sous l'apparence d'un conseil inspiré par le sens commun, mais dans des circonstances et sur un ton qui en déterminaient facilement l'application au royaume des cieux. L'idée serait : quand on a un mauvais procès, ce qu'on a de mieux à faire est de prendre arrangement avant la condamnation ; de même, en ce qui regarde le salut, mieux vaut régler ses comptes avec Dieu, par une sincère pénitence, que d'attendre le grand jugement, qui serait aussi le châtiment éternel [1]. Dans cette hypothèse, il n'y aurait pour ainsi dire qu'à faire abstraction du contexte de Matthieu, en omettant l'*amen*, que Luc n'a pas et qui oriente la pensée du lecteur vers l'interprétation allégorique. Celle-ci aurait fort bien pu n'être pas encore indiquée dans la source.

Le commencement de ce passage est modifié assez gauchement dans Luc [2], pour le rattacher à ce qui précède ; mais le développement n'offre pas de variantes considérables. La pensée de l'évangéliste n'en est pas plus claire. Il s'agirait d'échapper à un adversaire et non de s'arranger avec lui, avant d'arriver chez le magistrat. L'évangéliste a dû voir là une instruction sur la conduite à tenir en prévision du jugement de Dieu. Il amène notre texte après une apostrophe aux gens qui comprennent les signes de la nature et qui ne comprennent pas ceux du temps présent. Une transition artificielle est ménagée par la question : « Pourquoi n'estimez-vous pas par vous-mêmes ce qui est juste ? [3] » Cette interrogation ne jette pas grande lumière sur la suite. On peut admettre que

1. Cf. J. Weiss, 500, où ce sens est donné comme étant celui de Luc.

2. V. 58. ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ' ἄρχοντα, ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ.

3. V. 57.

l'évangéliste adopte l'idée d'une comparaison où serait fourni un exemple de jugement sain dans les intérêts de ce monde, avec application sous-entendue aux intérêts de l'éternité, et, dans cette hypothèse, la construction logique ne laisserait guère moins à désirer que la construction grammaticale ; ou bien Luc a pris le tout en allégorie et voudrait signifier directement, en termes peu clairs, les précautions à prendre en vue du jugement ; à moins encore que sa pensée n'ait flotté entre la comparaison et l'allégorie. Le discours est plus naturel si l'on suppose l'allégorie [1], et l'évangéliste n'a pas dû chercher tant de détours pour signifier ce qu'il voulait. En mettant ce petit morceau en rapport avec l'idée du jugement divin, il a pu se rapprocher plus que Matthieu du sens primitif.

MATTH. v, 27. « Vous avez entendu qu'il a été dit : « Tu ne com-« mettras point d'adultère. » 28. Et moi je vous dis que quiconque regarde une femme avec convoitise a déjà commis dans son cœur l'adultère avec elle. »

La Loi défend l'adultère [2]. Jésus la perfectionne en commentant le sixième commandement par le dixième [3]. D'après l'opinion commune, un homme marié n'était adultère que s'il séduisait la femme d'un autre ; il ne pouvait porter atteinte qu'au mariage d'autrui, tandis que l'épouse adultère violait son propre mariage [4]. Le Christ

1. L'invitation à se dérober au poursuivant (car ἀπηλλάχθαι ne peut s'entendre d'un arrangement entre débiteur et créancier) s'explique mieux dans cette hypothèse, et l'adversaire pourrait être le diable. La suite du verset, μή ποτε κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτήν, καὶ ὁ κριτής σε παραδώσει τῷ πράκτωρι, est en rapport avec la procédure des tribunaux romains (κατασύρῃ au lieu de καραδῷ ; noter aussi la substitution de πράκτωρ à ὑπηρέτης). La variante κατακρίνῃ (D) doit être une atténuation de κατασύρῃ.

2. Ex. xx, 14.

3. Ex. xx, 17 (cf. JOB, XXXI, 1).

4. NOWACK, *Hebr. Archaeologie*, I, 160.

veut égaliser les devoirs des époux et rendre leur union aussi parfaite qu'il la voudra tout à l'heure indissoluble. Il déclare qu'un homme non marié qui regarde avec convoitise une femme mariée, ou un homme marié qui regarde une femme mariée ou non, c'est-à-dire qui a la pensée et le désir de l'adultère, se rend en effet coupable de ce péché. Il va de soi que le même principe s'applique à d'autres cas que celui dont il est parlé ici. Le Sauveur prétend condamner, avec les fautes extérieures, toutes les pensées et les désirs impurs. Cette condamnation du désir conscient a été complétée par l'évangéliste au moyen d'un conseil de Jésus touchant la façon de traiter le désir involontaire, et la nécessité d'éviter les occasions de péché en mortifiant les sens qui servent de véhicule à la tentation.

Matth. v, 29. « Si ton œil droit te scandalise, arrache-le et jette-le loin de toi ; car il vaut mieux pour toi qu'un de tes membres périsse, et que ton corps entier ne soit pas jeté dans la géhenne. 30. Et si ta main droite te scandalise, coupe-la et jette-la loin de toi ; car il vaut mieux pour toi qu'un de tes membres périsse, et que ton corps entier n'aille pas dans la géhenne. »

Ce conseil n'appartient pas au commentaire du sixième commandement, et il a été donné dans une autre circonstance. C'est le regard impur qui a fait venir ici la réflexion sur l'œil occasion de scandale ; mais une certaine incohérence résulte de ce rapprochement, puisque l'on regarde avec les deux yeux, et que la suppression de l'œil droit ne préviendrait pas les tentations qui pourraient toujours arriver par l'œil gauche. Le passage est emprunté à une instruction sur le scandale, que Matthieu lui-même rapportera plus loin [1]. Peut-être la donne-t-il ici d'après le recueil des discours de Jésus, et la seconde fois, au

1. xviii, 7-9.

moins partiellement, d'après Marc [1] ; en tout cas, il n'a pas dû la trouver deux fois dans la même source. Dans l'autre texte, il est question seulement d'œil et de main ; l'œil droit et la main droite sont signalés ici comme meilleurs et plus indispensables que l'œil et la main gauches. Le scandale n'est pas à entendre au sens moderne du mot, mais, conformément à l'usage de la langue biblique, comme occasion ou moyen de chute, de péché. Mieux vaut perdre un membre et des plus indispensables que de perdre sa part de bonheur éternel. Sous le relief quelque peu paradoxal de cette image, Jésus fait entendre l'obligation d'éviter les occasions de pécher, dût-on pour cela mortifier grandement ses sens.

MATTH. v, 31. « Et il a été dit : « Que celui qui répudie sa femme « lui donne un acte de divorce. » 32. Et moi je vous dis que quiconque répudie sa femme, sauf en cas d'infidélité, fait qu'on est adultère avec elle, et que celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère. »

LUC, XVI, 18. « Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre, est adultère ; et celui qui épouse une femme répudiée par son mari est adultère. »

A l'explication du sixième commandement, et comme si rien ne se trouvait dans l'intervalle, se rattache une observation touchant le divorce. La Loi de Moïse autorisait la répudiation de la femme par le mari [2]. Celui-ci pouvait renvoyer sa compagne lorsqu'il trouvait en elle « quelque chose de choquant [3] ». Il était tenu seulement de lui donner un certificat qui attestait la séparation et laissait à la femme répudiée toute liberté pour un second mariage. Quant au mari, sa liberté n'avait pas besoin d'être garantie, puisque la Loi admettait au principe la

1. IX, 43-47.
2. Deut. XXIV, 1.
3. ערות דבר. LXX, ἄσχημον πρᾶγμα

polygamie. Le législateur supposait au divorce un motif sérieux, mais dont le mari était seul juge. On discutait la question dans les écoles juives : Schammaï exigeait pour raison une faute morale, spécialement une faute contraire à la fidélité conjugale ; Hillel acceptait une raison quelconque [1] ; plus tard Akiba dira qu'un homme peut répudier sa femme s'il en trouve une autre qui lui agrée davantage. Jésus condamne absolument le divorce. Dans la circonstance historique où il a traité ce problème [2], il a consacré en termes formels l'indissolubilité du mariage, proclamant que le divorce n'était pas un droit véritable, mais une simple tolérance et que la volonté du Créateur qui doit faire loi parmi les candidats au royaume des cieux, s'oppose à ce que le mariage, une fois contracté entre deux époux, soit rompu. Le mari et la femme ont les mêmes droits et les mêmes devoirs, et la loi du mariage indissoluble implique celle de la monogamie. C'est à ces déclarations de Jésus que le premier rédacteur du discours sur l'accomplissement de la Loi a dû emprunter l'instruction qu'il met ici dans la bouche du Sauveur. Luc paraît l'avoir compris ainsi, car il ne rapporte qu'une fois la parole de Jésus, d'après notre discours, mais dans une forme qui correspond mieux au récit de Marc, à la pensée du Sauveur, et sans doute aussi au texte primitif du discours.

D'après Luc, celui qui renvoie sa femme pour en prendre une autre est adultère à l'égard de la première, et celui qui épouse une femme répudiée est adultère à l'égard du mari qui l'a renvoyée [3]. Par conséquent, le divorce est absolument défendu. Le texte de Matthieu n'est pas entièrement sûr ; tout en défendant le divorce

1. Cf. Nowack, *op. cit.* I, 161.
2. Marc, x, 2-12 ; Matth. xix, 3-9.
3. Πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει. Ss. D omettent ἀπὸ ἀνδρός.

au mari, il n'en montre l'inconvénient que par rapport à la femme répudiée, observant que l'on serait adultère en épousant cette femme, mais non que le mari lui-même le serait aussi en prenant une autre femme [1]. Cette omission pourrait fort bien n'être pas involontaire. En tout cas, la réflexion : « sauf le cas d'infidélité », qui a l'air d'une glose interpolée et qui détruit en partie la déclaration générale, a été parfaitement réfléchie. Elle autorise la répudiation de la femme, en cas d'adultère de celle-ci, et laisse clairement entendre que le mari offensé a le droit de contracter un autre mariage, tout comme il a celui de renvoyer la femme coupable. Dans les idées du temps, l'un ne va pas sans l'autre. La même restriction sera introduite plus loin [2] par le rédacteur dans le récit de Marc. L'adultère de la femme permettrait le divorce. Ainsi l'entend l'Église grecque, tandis que le concile de Trente [3] déclare hérétique celui qui dirait que l'Église se trompe en enseignant, conformément à la tradition évangélique et apostolique, l'indissolubilité du mariage, même en cas d'adultère de l'un des époux. L'exégèse protestante défend l'interprétation des Grecs, qui est bien le sens naturel du passage, mais qui a aussi toute chance de n'être pas celui de Jésus. Serait-ce parfaire la Loi que d'adopter, en lui donnant un peu plus de rigueur, l'opinion de Schammaï ? Un théologien subtil,

1. V. 32. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι (ℵBD), ce qui donne pour sens : « il fait qu'on est adultère avec elle » en l'épousant ; et cette leçon donne un meilleur sens que la leçon commune μοιχᾶσθαι : « lui fait commettre un adultère », attendu que la femme ne peut le commettre seule et que la pensée va plutôt au second mari comme auteur de l'adultère), καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται. Ce dernier membre de phrase dit la même chose que le précédent ; il est omis dans D et plusieurs mss. lat. (cf. XIX, 9).

2. XIX, 9.

3. *Sess.* XXIV, cn. 7.

mais non peut-être un critique sans préjugés, peut dire que la prohibition du divorce demeure absolue, parce que la femme adultère, ayant rompu l'union, n'a plus besoin d'être répudiée [1]. En réalité, la Loi, par cette exception, rentre dans l'Évangile et le supplante. L'esprit qui a dicté plus haut les paroles sur l'immutabilité de la Loi se retrouverait-il dans cette correction apportée à la doctrine de Jésus? Il serait risqué, en tout cas, d'attribuer le tout à la même main [2].

Il est très remarquable que, dans les passages parallèles des deux autres Synoptiques, aussi bien que dans saint Paul [3], l'exception d'adultère n'est pas mentionnée. Cette circonstance confirme l'idée d'une interpolation rédactionnelle, que suggère déjà le texte de Matthieu considéré en lui-même. Étant donné le point de vue où Jésus se place, une exception à la règle qu'il promulgue ne peut pas être admise, et elle n'a pu appartenir même à la première rédaction du discours. Il s'agit toujours d'opposer la perfection de l'Évangile à l'imperfection de la Loi. La Loi défend le meurtre : l'Évangile défend même de s'emporter contre son prochain; mais l'idée d'un meurtre commis par un membre du royaume céleste ne se présente pas à l'esprit. La Loi défend l'adultère : l'Évangile en défend jusqu'au désir; mais l'hypothèse d'un adultère commis par un aspirant à la vie éternelle n'est pas à discuter. Bien plus, et c'est en cela que consiste la supériorité de l'Évangile relativement à la Loi, celui qui renverrait sa femme selon la permission que lui en donne Moïse, et qui croirait être encore dans la voie du salut, se tromperait, parce que l'Évangile

1. B. Weiss, *E.* 37.

2. xix, 9, ne fournit pas un argument décisif contre cette hypothèse, car l'évangéliste a pu ajouter ἐπὶ πορνείᾳ en cet endroit d'après παρεκτὸς λόγου πορνείας dans v, 32.

3. I Cor. vii, 11.

ne reconnaît pas à l'homme ce droit arbitraire sur la femme, il n'admet pas le divorce. Il y a là une déclaration et un enchaînement de principes qu'interrompt et compromet l'exception pratique tirée du cas d'adultère, auquel Jésus ne pouvait songer, et qui, d'ailleurs, n'aurait guère eu de sens pour les Juifs à qui le Sauveur parlait, puisque l'adultère était un crime dont le châtiment n'était pas le divorce mais la mort. Jésus considère le royaume, un idéal absolu qui ne comporte pas de demi-mesures ni d'accommodation aux circonstances; il se met au-dessus des questions d'écoles, et, tandis que les rabbins discutent les motifs qui légitiment le divorce, il décide que le divorce n'a pas de raison d'être dans la société des justes, qu'il est contraire à la volonté première du Créateur.

L'on comprend aisément que des difficultés ne pouvaient manquer de surgir, avec le temps, dans la pratique. De même qu'on a dû compter avec le cas de « saints » tombant dans le péché après le baptême, il a fallu compter avec le cas de femmes chrétiennes manquant à leur devoir. Pouvait-on contraindre leurs maris à les conserver? Il est naturel, d'ailleurs, que, dans le milieu judéochrétien d'où provient sans doute la glose de Matthieu, on ait subi l'influence des idées juives. Il y a d'autant moins lieu de s'en étonner, que l'égalité absolue de droits et de devoirs entre les époux a pu être affirmée par Jésus sans avoir été jamais réalisée tout à fait dans la société chrétienne. Le glossateur ne prévoit que le cas d'adultère de la femme, et il autorise l'époux à congédier la femme infidèle; mais il ne dit pas, et sans doute il ne pensait pas que la femme pourrait en faire autant et quitter son mari s'il manquait à la foi conjugale. A une époque où les circonstances extérieures étaient changées, on ne pouvait plus mettre à mort la femme coupable, et l'esprit chrétien répugnait à une exécution de ce genre.

Le rédacteur jugea que le mari offensé avait le droit de renvoyer sa femme et d'en prendre une autre. C'est probablement ce que l'on croyait autour de lui. L'Église catholique, en refusant d'admettre aucun cas de divorce, a maintenu le principe établi par Jésus, et il importe assez peu qu'elle n'ait pu le faire qu'en sacrifiant le sens historique des passages où Matthieu traite la question. Il ne pouvait en être autrement dans des temps où l'on ne concevait pas qu'un évangéliste pût exprimer moins fidèlement qu'un autre la pensée du Christ. La glose du premier Évangile n'a pas été superflue, puisque l'Église en a déduit la licéité de la séparation dans le cas d'adultère. Nonobstant les tempéraments que la faiblesse humaine a rendus nécessaires, l'idéal proposé par Jésus était à conserver, et une dérogation au principe évangélique eût été plus fâcheuse qu'une interprétation critiquement inexacte de Matthieu.

MATTH. v, 33. Vous avez entendu encore qu'il a été dit aux anciens : « Tu ne te parjureras point, mais tu t'acquitteras de tes « vœux envers le Seigneur. » 34. Et moi je vous dis de ne pas jurer du tout : ni par le ciel, parce que c'est le trône de Dieu ; 35. ni par la terre, parce que c'est l'escabeau de ses pieds ; ni par Jérusalem, parce que c'est la ville du grand Roi ; 36. ne jure pas non plus par ta tête, parce que tu ne peux pas rendre blanc ou noir un seul de tes cheveux. 37. Mais que votre parole soit : Oui oui, non non. Tout ce qu'on y ajoute vient du malin. »

Ce que Jésus énonce comme parole dite aux anciens ne se trouve pas textuellement dans le Pentateuque. Le Sauveur, ou l'évangéliste, combine ensemble divers passages de la Loi [1] qui pouvaient être aussi associés dans l'enseignement des docteurs, et qui forment un commentaire du second commandement. Il n'y avait pas de préceptes visant directement le serment ; la Loi supposait

1. LÉV. XIV, 12 ; NOMBR. XXX, 3 ; DEUT. XXIII, 22-24.

l'usage en vigueur et s'occupait seulement de le régler, défendant le parjure et la violation de toute promesse sanctionnée par un serment, en particulier celle des vœux faits à Dieu. Pour accomplir la Loi en ce point, Jésus supprime le serment. On a soupçonné ici une influence essénienne sur la rédaction de l'Évangile [1], et l'on allègue des passages évangéliques où Jésus lui-même aurait juré. Mais la portée de ces textes [2] paraît avoir été exagérée. Jésus ne jure pas, il emploie le mot *amen* tout exprès pour éviter les formules de serment usitées dans le discours, et en même temps pour y suppléer. Ce procédé, qu'il semble avoir créé pour lui-même [3], confirme l'authenticité substantielle de la parole que lui attribue Matthieu. Dans l'usage ordinaire *amen* était une réponse pour adhérer à la parole d'un autre, que ce fut simple assertion, prière, serment, bénédiction ou malédiction. Une certaine solennité s'attachait au mot, et il est très curieux de constater que Jésus lui-même, tout en condamnant le serment, ne peut se dispenser de mettre quelque chose à la place, une simple affirmation religieuse au lieu d'un appel à Dieu. Le but des prescriptions légales relatives au serment n'était pas autre que d'assurer le respect du nom divin, et subsidiairement la sécurité de certains engagements. Mais le respect de Dieu est mieux garanti par l'abstention totale du serment, et cette abstention va de soi dans une société

1. Holtzmann, 212.

2. Marc, viii, 12 ne contient pas de serment, et ἀμὴν λέγω ὑμῖν vient tout exprès pour en tenir la place. Dans Matth. xxvi, 63-64, le grand prêtre adjure Jésus, qui lui répond par une simple affirmation. Ce n'était pas le moment d'expliquer au grand prêtre que son adjuration était inutile. Si Paul jure, c'est qu'il n'a pas été disciple de Jésus et qu'il garde l'usage commun des Juifs les plus pieux. La coutume fut plus forte à cet égard que le respect accordé à la parole du Sauveur.

3. Cf. *supr.* p. 244, n. 2.

réglée par l'Évangile. C'est pour donner au Ciel même des garanties contre leur propre versatilité ou leur duplicité, ou pour se prémunir contre la fraude, et par un sentiment trop justifié de mutuelle défiance, que les hommes ont voulu prendre la Divinité à témoin de leur sincérité, l'inviter en quelque sorte et l'obliger à châtier le menteur. Dans la société des justes, une telle attidude à l'égard de Dieu et des hommes n'a plus de raison d'être : Dieu y est présent et l'on n'a pas besoin de l'appeler; tout discours est prononcé devant lui ; et les citoyens du royaume ne sont pas gens de foi douteuse, qui aient à se précautionner les uns contre les autres ; la garantie du serment serait donc superflue, et le serment ne serait qu'un abus du nom divin. On dira simplement les choses comme elles sont : oui, si c'est oui ; non, si c'est non [1].

Ayant défendu le serment en général, Jésus justifie sa prohibition par l'énumération de certaines formules communément employées, en montrant qu'elles équivalent à une invocation expresse du nom divin, qui n'a aucune raison d'être et dont il convient de s'abstenir. On suppose volontiers que ces formules auraient été adoptées parce qu'on croyait pouvoir les violer avec des risques moindres que celles où le nom de Dieu était directement exprimé ; il en résulterait que Jésus critiquerait plutôt la casuistique des pharisiens sur le serment qu'il ne condamnerait le serment en lui-même [2]. Ces

1. V. 37. ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὔ οὔ. Cf. Jac. v, 12, ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὔ οὔ. Cette paraphrase peut servir à interpréter Matthieu et donne un sens plus naturel que celui de l'évangéliste. Si celui-ci a voulu dire qu'on répondra deux oui ou deux non selon les cas, interprétation qui est le sens suggéré par son texte, son interprétation est secondaire par rapport à celle de Jacques. Voir citations de Justin, Clément Alex, etc., dans Resch, *Aussercan*, *Paralleltexte*, II, 96. Blass, *Matthaeus*, 14, substitue dans l'Évangile le texte de Jacques à la leçon ordinaire.

2. Holtzmann, 212.

hypothèses ne sont pas fondées sur le texte, où l'on défend les divers modes de serment sans insinuer qu'ils servent à faciliter le parjure, et en les subordonnant à la prohibition universelle : « Je vous dis de ne pas jurer du tout ». S'il n'est pas question de formules où serait entré le nom divin, c'est que l'on évitait de telles formules, par respect pour le nom même de Dieu [1]. Jésus partage ce sentiment et l'approuve; mais il ne veut pas admettre les détours par lesquels on maintient le serment sans que le nom de Dieu soit prononcé. Ce sont pour lui des subterfuges inutiles, qui ne laissent pas de mettre Dieu en cause, et dont il ne faut se pas servir. Toutes ces formules de serment signifient au fond la même chose, puisque toutes, explicitement ou implicitement, prennent Dieu à témoin. Qui jure par le ciel jure par « le trône de Dieu [2] », c'est-à-dire par celui qui est sur le trône; qui jure par la terre jure par « l'escabeau de ses pieds [3] », c'est-à-dire par celui qui est le vrai maître de la terre; qui jure par Jérusalem jure par la cité de Dieu, « la ville du grand Roi [4] », c'est-à-dire par le Dieu de la ville sainte; qui jure par sa propre tête, jure par le Dieu dont il dépend absolument, jeune ou vieux, et depuis l'instant de sa naissance jusqu'à celui de sa mort. Tout serment, en effet, implique la garantie d'un être supérieur à l'homme, et il n'a plus de sens quand il n'est pas prononcé devant Dieu. On remarquera que le dernier exemple ne procède pas tout à fait de la même idée que les précédents, et qu'il ne se présente pas non plus de la même manière : il ne contient pas d'allusion biblique, et Jésus, qui dit « vous »

1. Dalman, I, 161.
2. Is. lxvi, 1. Noter que dans la formule ἐν τῷ οὐρανῷ (Matth. v. 34) il s'agit du ciel même, et non de Dieu, comme dans la formule βασιλεία τῶν οὐρανῶν, où l'on emploie le pluriel.
3. Is. *loc. cit.*
4. Ps. xlviii, 3; xcv, 3.

dans le contexte, emploie par figure de langage le singulier. Peut-être cet exemple est-il une addition d'un rédacteur qui a voulu compléter la série, et en même temps la leçon, par un cas familier à ses lecteurs ; ou bien serait-ce le dernier exemple avec la conclusion, qui appartiendrait à Jésus, et tout le reste qui aurait été ajouté pour l'arrangement du discours ? On peut appliquer à ce cas le même principe d'interprétation qu'aux autres, mais l'application est faite à ceux-ci, non à celui-là, et il semble que le discours tende moins à sauvegarder la majesté du Créateur qu'à faire ressortir l'absurdité intrinsèque d'un serment fait sur sa propre tête par un être qui n'a pas la propriété de lui-même. Pour les cas précédents, bien qu'ils appartiennent sans doute à la première rédaction du discours, les emprunts systématiques au langage de l'Écriture sentent le docteur, et l'on peut croire que l'évangéliste y a mis du sien.

Ici encore, l'Église a fait fléchir la règle idéale établie par Jésus et l'a adaptée à un état de choses où l'application littérale du principe évangélique n'aurait pu se faire sans inconvénients. Elle n'a pas cru que le Sauveur eût condamné d'une manière absolue et sans aucune exception la pratique du serment. En fait, Jésus ne l'avait pas rejetée comme essentiellement immorale, mais comme plus nuisible qu'utile à l'honneur de Dieu, et comme superflue dans le royaume des cieux ou dans une société organisée selon l'Évangile. L'utilité sociale et l'on peut même dire la nécessité permanente du serment montrent que le programme évangélique est loin d'avoir encore été réalisé ici-bas dans sa perfection. Il n'en est pas moins à noter que, si l'athéisme regarde le serment comme une formalité dénuée de raison, la religion la plus pure et la moralité la plus haute, pour des motifs tout autres, en ont jugé de même par la

bouche de Jésus. Ce qui convient à l'honneur de Dieu et à la dignité de l'homme est la simple expression de la vérité ; tout ce que l'homme y ajoute, pour donner plus de garantie et d'autorité à sa parole, part d'un mauvais principe, vient du péché ou de Satan [1]. Du point de vue évangélique, la légitimité du serment ne peut donc être que relative, comme d'un moindre mal, un moyen de retenir l'homme sur la pente du mensonge où il est toujours prêt à glisser.

Matth. v. 38. « Vous avez entendu qu'il a été dit : « Œil pour « œil et dent pour dent. » 39. Et moi je vous dis de ne pas résister au méchant ; mais si quelqu'un te soufflette à la joue droite, tends-lui aussi l'autre ; 40. et si quelqu'un veut plaider contre toi et prendre ta tunique, abandonne-lui encore le manteau ; 41. et si quelqu'un te met à la corvée pour un mille, fais-en deux avec lui ; 42 donne à qui te demande, et ne repousse pas celui qui veut emprunter de toi.

43. « Vous avez entendu qu'il a été dit : « Tu aimeras ton prochain, « et tu haïras ton ennemi. » 44. Et moi je vous dis : aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, 45. afin que vous deveniez fils de votre Père qui est aux cieux, parce qu'il fait lever son soleil sur les méchants et les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et les injustes. 46. Car si

Luc, vi, 27. « Mais je vous dis à vous qui écoutez : Aimez vos ennemis ; faites du bien à ceux qui vous haïssent ; 28. bénissez ceux qui vous maudissent ; priez pour ceux qui vous calomnient. 29. Si quelqu'un te frappe sur une joue, présente-lui l'autre, et si quelqu'un te prend le manteau, ne lui refuse pas la tunique ; 30 donne à quiconque te demande, et si l'on te prend ce qui est à toi, ne réclame pas. 31. Et comme vous voulez que les hommes vous traitent, ainsi traitez-les vous-mêmes. 32. Et si vous aimez ceux qui vous aiment, quel gré vous en aura-t-on ? Car même les pécheurs aiment ceux qui les aiment. 33. Et si vous faites du bien à ceux qui vous en font, quel gré vous en aura-t-on ? Même les pécheurs en font autant. 34. Et si vous prêtez à des gens dont vous attendez restitution, quel gré vous en aura-t-on ? Même les pécheurs prêtent aux

1. V. 37. τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν. On ne sait si πονηροῦ est au masculin (Satan) ou au neutre (le mal). L'emploi personnel du même mot dans le v. 39 favorise plutôt la première hypothèse. Voir dans Resch, II, 98, les citations de Pères qui mettent « le diable » au lieu « du malin ».

vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense avez-vous (à prétendre)? Est-ce que même les publicains n'en font pas autant? 47. Et si vous saluez vos frères seulement, que faites-vous d'extraordinaire? Est-ce que même les païens n'en font pas autant? 48. Vous serez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

pécheurs pour recouvrer l'équivalent. 35. Mais aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez, sans rien attendre en retour; et votre récompense sera grande, et vous serez fils du Très-Haut, parce qu'il est bon pour les ingrats et les méchants. 36. Devenez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux. »

L'identité de la matière exploitée par les évangélistes et la liberté de leurs procédés littéraires apparaissent clairement dans ce passage. Deux séries de sentences constituent le fond commun de Matthieu et de Luc, l'une concernant la patience et la bienfaisance envers les hommes, l'autre l'amour des ennemis. Luc a combiné les deux ensemble, en intercalant la première au milieu de la seconde, en sorte que le tout devient une exhortation à la charité envers les ennemis; mais les conseils de patience restent donnés au singulier : « si quelqu'un te frappe », entre les conseils de charité qui sont donnés au pluriel : « aimez vos ennemis »; la sentence concernant le devoir de traiter les autres comme on veut être traité soi-même[1] a été amenée après les conseils de patience, pour servir de transition aux derniers conseils de charité, si bien que tout l'arrangement de ce passage est artificiel. Il est à croire que Luc a trouvé séparés les éléments qu'il a ainsi mélangés. Rien n'empêche qu'il les ait trouvés en rapport avec les préceptes mosaïques dont ils sont présentés comme le perfectionnement. Toutefois la reprise : « Mais je vous dis à vous qui m'écoutez[2] », n'est pas nécessairement un écho de la formule : « Vous avez entendu qu'il a été dit[3] »; c'est un expé-

1. V. 31 (Matth. vii, 12).
2. V. 27. ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν.
3. Matth. 38, 43. ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη. Si l'influence de cette formule sur Luc, 27 n'est pas démontrée, elle reste néanmoins possible et même vraisemblable.

dient assez gauche dont l'évangéliste se sert pour rentrer dans la perspective historique du discours, après les malédictions qu'il a écrites en vue de ses propres lecteurs. Dans Matthieu, le rapport des sentences évangéliques avec les paroles de la Loi n'est pas très rigoureux ; les sentences ont pu et même elles ont dû exister d'abord indépendamment de la relation où on les met avec les préceptes mosaïques ; l'invitation à se laisser voler, à donner, à prêter, n'a rien à voir avec la loi du talion ; les mots : « tu haïras ton ennemi [1] », qui ne se retrouvent pas dans le Pentateuque, semblent avoir été ajoutés tout exprès au texte biblique, afin de l'adapter au commentaire qu'on en veut donner par l'instruction concernant l'amour des ennemis. Le texte de Matthieu est donc conçu aussi artificiellement que celui de Luc. Que celui-ci ait trouvé les sentences encadrées dans le schéma du discours sur l'Évangile et la Loi, ou tout simplement amenées à la suite de ce discours, il semble que ces sentences ont été d'abord prononcées et même rédigées en dehors du cadre que nous leur voyons dans le premier Évangile.

La loi du talion : « œil pour œil et dent pour dent [2] », est une loi pénale, fondée sur un principe de justice très rudimentaire, et proportionnée dans son application à un état de culture peu avancée. Elle ne consacrait plus chez les Juifs le droit de vengeance privée; car c'était le juge et non la partie lésée qui en réglait l'exécution. On la prend ici comme une loi défectueuse ; pour l'accomplir, on substitue au principe de la justice qui réclame son droit et la punition de celui par qui ce droit a été violé, le principe de l'abnégation qui supporte tout parce qu'elle n'a aucun intérêt de bonheur ou de propriété en

1. V. 43.
2. Ex. XXI, 24 ; Lév. XXIV, 19-20 ; Deut. XIX, 21.

ce monde. La charité s'associe sans doute au renoncement ; mais les actes recommandés par Jésus, tendre la joue gauche quand on a reçu un soufflet sur la joue droite, laisser sa tunique à qui prend le manteau, ne sont pas uniquement des actes de charité ; on y voit d'abord comme un abandon et une négligence de soi-même ; le désintéressement personnel y apparaît plus que l'amour d'autrui ; car la charité bien entendue ne demande pas qu'on se laisse battre ni voler, ni qu'on prête une sorte de complaisance aux injustices du prochain. Ces conseils peuvent convenir à une petite élite au milieu d'un monde qui va finir, ou à des hommes voués à une mission extraordinaire qui exige d'eux un renoncement aussi extraordinaire que leur destinée, non à une société qui doit vivre et se perpétuer dans l'ordre.

Pour amener cette leçon de la patience en antithèse à la loi du talion, l'on énonce une affirmation générale qui n'est pas dans Luc et qui doit appartenir au cadre du discours : « Et moi je vous dis de ne pas résister au méchant [1] ». Tous les exemples cités ne sont pas de méchants dont on subit l'injustice : la corvée, et surtout la demande de secours ou d'emprunts ne sont pas des violences que l'on pourrait châtier en les rendant à leurs auteurs. La raison primitive du groupement n'est donc pas l'idée de non résistance au méchant. On doit noter aussi le changement de nombre : le pluriel « je vous dis », dans la proposition générale, tandis qu'on a le singulier dans les recommandations particulières. Le singulier est primitif : car Luc l'a gardé tout en transposant ce morceau dans un contexte où le pluriel est employé.

Si l'on reçoit un soufflet sur la joue droite, au lieu de le rendre, il faut présenter l'autre joue. Luc [2] ne dit pas

1. V. 39. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ.
2. V. 29.

quelle joue est frappée d'abord, peut-être parce qu'il a pensé que l'insulteur, se servant de la main droite, frapperait plutôt la joue gauche pour commencer [1]. Si l'on conteste à quelqu'un la propriété de sa tunique, l'habit de dessous, qu'il abandonne aussi le manteau, l'habit de dessus. Luc a un voleur au lieu du plaideur, et peut-être a-t-il gardé la leçon originale ; car, dans ce temps surtout et dans ce milieu, des habits étaient plutôt matière de vol que de procès ; mais le voleur commence naturellement par prendre le manteau, et on doit aussi lui laisser la tunique. Matthieu suit l'ordre inverse, afin de mettre la concession la plus importante en dernier lieu.

Un homme est pris en réquisition [2] pour une course d'un mille ; qu'il n'essaie pas de se soustraire à la corvée, et qu'il fasse deux milles au lieu d'un. Luc n'a pas cet exemple, soit qu'il ne l'ait pas trouvé dans la source, soit qu'il l'ait jugé peu clair ou sans application pour ses lecteurs. Il faut donner à qui demande et ne pas refuser de prêter [3]. Ce dernier conseil prend une autre forme dans Luc [4], où on lit qu'il faut donner à qui demande et ne pas réclamer à qui prend sans demander. Une telle recommandation conviendrait mieux, dans le premier Évangile, que le simple conseil de pratiquer la charité en donnant et en prêtant, puisqu'il s'agirait encore d'un dommage contre lequel on ne devrait pas protester.

La Loi [5] recommandait aux Israélites d'aimer leur pro-

1. Holtzmann, 441. Mais il est possible aussi que Luc suive la source, et que Matthieu ait ajouté le mot « droite » (Wernle, 64).

2. Matth. 41. καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν. Le mot ἀγγαρεύειν est venu du persan en grec et en latin ; il signifiait d'abord les réquisitions d'hommes et de bêtes qui se faisaient pour le service des courriers officiels, établi dans l'empire perse. Un mille, ou mille pas, fait environ un kilomètre et demi.

3. Matth. 42. τῷ αἰτοῦντι σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς.

4. V. 30. παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει.

5. Lév. xix, 18.

chain, c'est-à-dire les membres de leur nation, et elle voulait aussi qu'on eût des égards pour l'étranger [1] domicilié en terre israélite, pourvu qu'il se soumît à certaines prescriptions. Elle n'ordonnait pas de haïr l'ennemi, c'est-à-dire les étrangers en général ; mais beaucoup de passages [2] autorisaient à considérer cette haine comme permise ou même obligatoire, à raison des interdictions ou des mesures de rigueur édictées contre les peuples voisins. La haine de l'étranger ou de l'ennemi national avait fini par être regardée comme un sentiment louable et saint. Il n'était pas autrement défendu de haïr son ennemi personnel ou l'ennemi de sa famille ; en cas de meurtre volontaire, la Loi autorisait la vengeance privée, par l'immolation du meurtrier [3]. Que le droit à la haine ait été formulé dans les écoles juives en la forme absolue que lui donne Matthieu, il est permis d'en douter, et il paraît beaucoup plus probable que la citation, faite d'ailleurs par le rédacteur évangélique et non par Jésus, a été conçue en vue de l'antithèse poursuivie dans le discours. Quoi qu'il en soit, l'Évangile ne connaît pas d'étranger, parce que tous les hommes sont frères ; il ne permet pas non plus à ses adeptes la haine contre leurs persécuteurs, qui sont cependant les ennemis de Dieu, parce que, pour avoir part au royaume des cieux, il faut imiter le Père céleste, qui est bon pour tous les hommes, justes ou pécheurs. Le soleil et la pluie ne sont-ils pas pour tout le monde? Ainsi le devoir de la charité se fonde sur l'exemple de Dieu même, dont on ne sera vraiment le fils qu'en imitant sa bonté.

Ce qui caractérise cette divine charité, en la différenciant de l'amitié qui peut exister entre les hommes,

1. Lév. xix, 34 ; cf. xxv, 44-46.
2. Deut. vii, 2 ; xv, 3 ; xx, 13-18, etc. ; cf. Mal. i, 3 ; Ps. cxxxvii, 7-9.
3. Nombr. xxxv, 19.

c'est qu'elle n'attend pas de retour. Son mérite consiste justement en ce qu'elle est désintéressée ; elle embrasse aussi bien ceux qui n'y répondent pas, ou qui y répondent par la haine et la persécution, que ceux qui la partagent et qui la pratiquent. Si vous aimez les gens qui vous aiment, cette réciprocité fait votre récompense, et Dieu n'a pas à vous en donner d'autre. Les derniers des hommes, ou ceux que l'on croit tels, ceux qui vivent en dehors de la religion, comme les publicains, ont ce genre d'amour qui ne compte pas pour le ciel. Pareillement, si vous ne témoignez qu'à vos frères, aux membres de votre société, cette marque d'honneur et d'intérêt bienveillant qui consiste dans la salutation, vous faites ce que tout le monde fait, et les païens aussi bien que les Juifs. Pour saisir toute la portée de ce dernier exemple, il faut se rappeler la signification et l'importance de la salutation chez les Orientaux [1] : témoignage de respect et d'affection, accompagné de bénédictions et de souhaits. On ne doit pas réserver cette marque de bienveillance pour les gens de sa confrérie. Aussi bien pour l'expression que pour le sentiment de la charité, le disciple de l'Évangile est tenu à la perfection dont Dieu lui offre le modèle [2]. Il va de soi que cette perfection n'est pas à entendre au sens métaphysique mais au sens moral, et que la perfection recommandée est celle de la bonté. Combien diffère-t-elle de la sainteté que le Dieu d'Israël réclame de son peuple dans le Lévitique [3] !

Dans Luc, le discours, après les béatitudes et les malédictions, contient une partie gnomique [4] et une partie

1. Holtzmann, 215.
2. Matth. 48. ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν. Cf. Eph. v. 1; Jac. i, 4.
3. xi, 44 ; xix, 2.
4. vi, 27-38.

parabolique [1], distinguées chacune par une courte formule d'introduction, apostrophe aux auditeurs pour la première, remarque du narrateur pour la seconde. Ramenant à l'idée de charité les préceptes d'abnégation, l'évangéliste commence par prescrire l'amour des ennemis, et au lieu d'indiquer, comme Matthieu, un seul acte de charité envers eux, il en ajoute deux autres, la bienfaisance et la bénédiction, peut-être par réminiscence des épîtres de Paul [2] et pour amener plus naturellement les sentences relatives à la façon de supporter les mauvais traitements et les exigences du prochain. Après ces sentences, il introduit la règle qui doit gouverner dans la pratique la charité du prochain : faire aux autres tout le bien que l'on souhaiterait pour soi. C'est une sentence indépendante, et Matthieu ne la rapporte que plus loin [3]. Luc s'en sert ici comme d'une transition pour rejoindre la suite de l'instruction sur la charité, qu'il a interrompue pour intercaler celle de la patience et du désintéressement. Malgré tout, la réflexion : « Si vous aimez ceux qui vous aiment », ne se rattache pas naturellement à la sentence qui précède, mais à ce qui a été dit, pour commencer, de l'amour des ennemis. Le gré que l'on n'a pas à attendre quand on n'aime que ses amis est celui de Dieu, en sorte que la formule du troisième Évangile : « Quel gré vous en aura-t-on [4]? » équivaut à celle du premier : « Quelle récompense pouvez-vous attendre [5]? » Luc substitue les pécheurs aux publicains et aux païens, afin de supprimer des expressions qui laissent transparaître quelque chose du mépris des Juifs

1. VI, 39-49.
2. Rom. XII, 14 (I Cor. IV, 12 ; I Pier. II, 23).
3. VII, 12.
4. V. 32 (33, 34). ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν. Il ne s'agit pas de reconnaissance, mais de la faveur divine que l'on mérite par l'exercice de la vraie charité.
5. V. 46. τίνα μισθὸν ἔχετε. Cf. v. 47. τί περισσὸν ποιεῖτε.

pour tout ce qui n'était pas israélite. Il remplace aussi par le bienfait la salutation, qui n'avait probablement pas pour lui autant de signification que pour Matthieu. Enfin, pour équilibrer son discours, il ajoute une référence à ce qui a été dit plus ou moins clairement du prêt [1]. Si l'on prête à des gens qui doivent rendre, on fait une chose très ordinaire et dont les pécheurs eux-mêmes donnent l'exemple. Le mot « pécheur », dans ce cas, sonne mal, attendu que le prêt sans intérêt est de droit entre Juifs, sans être pour cela une coutume des « pécheurs », publicains ou païens. Cet exemple a donc été modelé sur les précédents par l'évangéliste. L'idée ne laisse pas d'être la même que plus haut : donner à qui demande et se laisser prendre ce qu'on a, sans réclamer. Celui qui prête ne doit pas renoncer seulement aux intérêts : l'usure était défendue entre Israélites, et l'Évangile, en défendant simplement de percevoir un intérêt, n'aurait pas fait mieux que la Loi. Il faut prêter sans espoir de recouvrer, en nature ou en équivalent, ce que le prochain demande à emprunter. Et pour retrouver ce que Matthieu a dit d'abord de la nécessité de l'amour des ennemis chez ceux qui veulent être les enfants d'un Dieu bon, Luc récapitule toute l'instruction dans les trois conseils d'amour des ennemis, de bienfaisance, de prêt sans retour, qui justifient la récompense céleste et valent à ceux qui les pratiquent la qualité de « fils du Très-Haut ».

La formule [2] que nous traduisons : « sans rien attendre en retour », a été diversement interprétée. Le sens indiqué paraît exigé par le contexte; mais le texte donnerait, selon l'usage de la langue hellénistique : « sans perdre

1. Luc, 34 se réfère à 30, comme 32 et 33 à 27 ; mais il est très curieux que le prêt ne soit pas formellement indiqué dans le v. 30, tandis qu'il l'est dans le passage parallèle, Matth. 42 ; sans s'en apercevoir, Luc se réfère à sa source plutôt qu'à son propre texte.

2. V. 35. δανίζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες.

l'espoir », et l'on a supposé que cette recommandation viserait l'amour et la bienfaisance aussi bien que le prêt [1]. Il faudrait, même sans garantie de retour, aimer, faire du bien, prêter; et ne pas perdre l'espérance, ne pas s'imaginer que tout cela ne sert à rien; car si l'on n'a aucune récompense à attendre des hommes, on a tout à attendre de Dieu. Idée tout évangélique en soi, mais qui serait énoncée bien subtilement et obscurément; sans compter qu'une invitation à ne pas désespérer de Dieu paraît superflue et presque choquante. Il est évident que « prêter sans espoir » s'oppose à « prêter avec espoir [2] », non à tous les actes de charité. Ou bien Luc a détourné le mot grec de sa signification ordinaire et l'entend au sens d'espérer, ou bien le texte a subi quelque altération [3]. La suite : « Et votre récompense sera grande », donne à entendre que l'on vient d'énoncer les conditions de la rémunération éternelle et ne fait nullement contraste à l'hypothèse du désespoir. Dans ce dernier cas, on attendrait : « Car votre récompense est grande. »

Tandis que, dans Matthieu [4], l'on est invité à devenir fils de Dieu par l'imitation du Père céleste, la filiation divine semble être, dans Luc [5], un bien promis avec la récompense, une dignité analogue à celle des anges; mais cette apparence est due à une combinaison rédactionnelle, et Luc suppose, en terminant, que la filiation

1. Meyer et autres, *ap.* J. Weiss, 394.

2. V. 34. καὶ ἐὰν δανίσητε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν. Cf. p. 277, n. 2.

3. La lecture du ms. ℵ μηδένα ἀπελπίζοντες, « ne désespérant personne », donne un sens qui ne cadre pas avec le contexte. On a proposé comme simple conjecture (T. Reinach), μηδὲν ἀντελπίζοντες, « n'espérant rien en retour ». Mais il n'est peut-être pas nécessaire de corriger le texte. Cf. Holtzmann, 341.

4. V. 45. ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς.

5. V. 35. καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς, καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου. La mention de la récompense est reprise du v. 23.

divine est acquise par l'imitation de Celui qui est bon pour les ingrats et les méchants ; ce n'est donc pas à raison de la récompense qu'on est fils de Dieu, mais quand on aime ses ennemis et qu'on leur fait du bien, parce que l'on ressemble ainsi au Dieu de miséricorde. Luc substitue à la formule juive : « le Père qui est aux cieux », le « Très-Haut », appellation que Jésus n'a pas dû employer, mais qui présente le double avantage d'appartenir au langage de l'Ancien Testament [1] et à celui du monde hellénique [2]. Il emploie de même la qualification purement morale : « qui est bon pour les ingrats et les méchants », au lieu de la formule imagée, certainement primitive, mais trop simple peut-être pour son goût et quelque peu anthropomorphique : « qui fait lever le soleil et tomber la pluie sur les justes et les injustes ». Au lieu de dire « parfait », Luc dit « miséricordieux [3] », pour marquer plus précisément que la perfection dont il s'agit est la bonté. D'ailleurs, la réflexion : « Devenez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux », n'est pas seulement, dans Luc, la conclusion de ce qui précède ; elle est encore, et plutôt même, le principe qui justifie les recommandations suivantes, également relatives à la charité du prochain. Cette liaison a chance d'être primitive ; Matthieu l'a rompue afin d'insérer les instructions qui forment le contenu du chapitre VI. Autant qu'on en peut juger par la comparaison des deux Évangiles, l'instruction sur l'amour des ennemis était ainsi disposée dans la source : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent. Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense en aurez-vous ?... Devenez fils de votre Père qui est aux cieux, parce qu'il fait lever son

1. עליון. Cf. Luc, I, 32, 35, 76.
2. Ζεὺς (θεὸς) ὕψιστος. Holtzmann, 342.
3. V. 36, γίνεσθε οἰκτίρμονες. καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν. Cf. Jac. v. 11.

soleil, etc. Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

Ces conseils de renoncement et de charité ont le même caractère absolu que les précédents. Si l'on voulait en faire l'application littérale à la conduite individuelle, à l'organisation sociale et au droit des gens, il n'y aurait à poursuivre la réparation d'aucune injustice, et les bandits seraient les maîtres du monde ; l'ordre public n'existerait pas ; le progrès du commerce et de la civilisation serait impossible ; les nations chrétiennes auraient le devoir de se laisser exterminer par les autres. Avec la meilleure volonté d'observer la rigueur des préceptes évangéliques, la tradition n'a pu garder fidèlement que leur esprit. Des prescriptions qui étaient en rapport avec la perspective d'un avènement prochain et total du règne de Dieu ont dû subir de nombreux correctifs dans l'application, pour s'adapter aux besoins d'une société durable et aux conditions réelles du développement humain.

Bellevue.

ALFRED LOISY.

ESSAIS ET NOTICES

ENCORE UN MOT SUR SAINT-BÉNIGNE DE DIJON

Un correspondant français de Pétrarque.

« Il n'est pas sorti de Saint-Bénigne un seul écrivain. Les esprits y sont restés en friche... » Ainsi s'exprimait M. Paul Lejay dans son intéressant article sur l'histoire de l'*Église de Saint-Bénigne de Dijon* par l'Abbé Chomton [1]. Est-il permis de réclamer contre ce jugement qui paraît trop absolu ?

Saint-Bénigne de Dijon a compté parmi ses abbés un des rares humanistes français du XIVe siècle, un familier de Philippe de Vitry, évêque de Meaux, et du cardinal Gui de Boulogne, un des correspondants de Pétrarque. L'Épistolaire de Pétrarque renferme trois lettres qui portent l'une, cette suscription : « Abbati Sancti Benigni [2] » (*Epistolae familiares*, lib. XIII, 7) et les deux autres cette suscription : « Abbati Sancti Remigii » (*ibid.*, XV, 5 6). Fracassetti a admis que ces trois lettres étaient adressées au même personnage, Pierre de Rainzeville, auvergnat, abbé de Saint-Bénigne de Dijon, et ensuite de Saint-Rémy de Reims. Il identifie les deux « Petrus abbas », et les considère comme une seule et même personne. Cette identification résulte avec certitude du texte des trois lettres de Pétrarque, mais nullement des références dont Fracassetti prétend l'appuyer, car le passage de la *Gallia Christiana* qu'il cite (t. IV, 689) ne donne aucun renseignement semblable [3].

Il y eut donc un personnage, et ce personnage, nommé Pierre, fut abbé de Saint-Bénigne de Dijon, auquel Pétrarque réserva une place dans le Panthéon qu'il prétendait faire de son Epistolaire. Outre les trois lettres adressées à l'abbé lui-même, cet Epistolaire renferme deux documents de grande valeur pour prouver en quelle estime l'illustre philosophe tenait l'abbé Pierre et quelle affection il lui portait. Ce sont des lettres de recommandation en faveur de l'abbé, et elles sont adressées aux deux amis, peut-être les plus intimes de l'âme de Pétrarque, le flamand Louis qu'il avait surnommé Socrate et le romain Lelio de' Lelj qu'il avait surnommé Laelius (*Ep. fam.* IX, 9-10).

Quel était cet abbé de Saint-Bénigne ainsi favorisé de l'amitié et de

1. *Revue*, t. VII, p. 95.
2. Le nom *Petrus* ne se trouve pas ici. Mais il n'est pas douteux, se trouvant dans le texte même des lettres où il est question de l'abbé de Saint-Bénigne.
3. Cf. Fracasseti, Traduction des lettres de Pétrarque, t. II, p. 408 n.

la confiance du plus difficile des hommes ? Il est assez malaisé de le préciser. D'après M. Chomton lui-même, il règne sur la succession des abbés de Saint-Bénigne à l'époque qui nous occupe, une certaine confusion. De 1341 à 1363, l'abbé de Saint-Bénigne porte continuellement le nom de Pierre. Mais on admet généralement qu'il faut distinguer deux abbés, Pierre VI et Pierre VII. Les documents ne permettent pas de fixer la date exacte de leur succession, et l'on pourrait même douter de leur dualité, si ce n'était l'objet d'une tradition constante du monastère, appuyée, semble-t-il, d'indices assez sérieux [1].

Voici, du moins, comment me paraît se poser la question :

D'après la *Gallia Christiana*, Pierre VII (le second abbé Pierre) aurait été élu en 1344 ; il en résulte que Pierre VI n'aurait gouverné le monastère que de 1341 à 1344. Or ceci n'est pas possible, et voici pourquoi : pour si peu que nous sachions, nous savons du moins que l'abbé Pierre élu en 1341 est bien Pierre de Rainzeville, et nous l'apprenons non seulement par le cartulaire de Saint-Bénigne de Dijon, mais par un autre cartulaire, celui de Saint-Étienne de Vignory [2]. En effet, Pierre de Rainzeville (Ranzeville, Ranceval, Ranceville) avant d'être abbé de Saint-Bénigne, avait exercé les fonctions de prieur, dans un prieuré dépendant de Saint-Bénigne, celui de Vignory au diocèse de Langres. Il semble même résulter du cartulaire de Vignory qu'il exerçait le priorat dès 1331 ; et cela peut nous surprendre un peu, car, près de vingt ans plus tard, Pétrarque dira de son ami le prieur de Saint-Bénigne qu'il est « jeune par l'âge ». Sans doute Pétrarque a pu exagérer cette note de jeunesse, et c'est là une appréciation assez flottante ; un père Abbé peut être encore dit jeune quand il frise la cinquantaine. Il faudra tout au plus supposer, pour identifier l'ami de Pétrarque avec l'ancien prieur de Vignory, que celui-ci avait reçu assez jeune la charge dudit priorat. Mais c'était un point à noter.

Continuons à suivre Pierre de Rainzeville : il est donc prieur de Vignory en 1332 au plus tard. Il exerce ces fonctions pendant toutes les années suivantes, comme diverses chartes l'attestent [3]. Puis nous apprenons qu'il est élu Abbé de Saint-Bénigne de Dijon le 15 décembre 1341 [4]. Nous concluerons donc que Pierre de Rainzeville est bien le Pierre VI des historiens bourguignons ; mais alors il nous faudra reconnaître qu'il ne cessa pas de siéger en 1344, comme le voulait la *Gallia Christiana*. En effet, un acte du 22 mars 1347 porte nettement

1. Cf. *Supplément à la Chronique*, Édition Bougaud, p. 212. Catalogue des Abbés dans l'*Obituaire* de 1588. — Notes sur plusieurs pièces des Archives. (Je dois ces renseignements à M. Lejay, que j'en remercie.)

2. D'Arbaumont. Cartulaire de Vignory, *passim* et notamment pp. LXI, CXLIX, 11, 84, 112, 115.

3. Une entre autres, fort importante pour Vignory, de 1336 (XXXV, 19 avril), qu'il confirma en 1337.

4. En remplacement de Othon de Enegret, décédé le 21 novembre 1341. Voir le livre de M. Chomton, et Archives de la Côte-d'Or, fonds de Saint-Bénigne, H. 4. *Gallia Chr.*, IV, 689. Cités par d'Arbaumont.

le nom de Pierre de Rainzeville [1]. Et il faudra peut-être encore proroger son règne de quelques années si nous devons reconnaître en lui l'Abbé qui accompagna le cardinal de Boulogne en sa légation de Hongrie, et que Pétrarque connut à Padoue au retour de cette légation ; il faudra alors proroger jusqu'en 1350 et puis jusqu'en 1352 [2]. Mais ce n'est pas tout : il est bien évident que l'Abbé Pierre de Saint-Bénigne, qui accompagnait le cardinal de Boulogne en Hongrie et à Padoue en 1349 et 50, est le même abbé Pierre qui l'accompagnera en 1354 dans son ambassade en Espagne [3].

Si ces conclusions sont exactes, et c'est possible, il en résultera que Pierre de Rainzeville, prieur de Vignory de 1332 à 1341, Abbé de Saint-Bénigne en 1341, le resta jusqu'après 1354 ; — et que s'il faut absolument un Pierre VII, il faudra le placer après cette dernière date. J'avoue pourtant qu'il y a une fissure, et que ce raisonnement pèche par un point. Le voici : il n'est, en somme, prouvé par aucun texte que l'Abbé, ami de Pétrarque, s'appelât Pierre de Rainzeville. Pétrarque ne nous l'a pas dit. C'est seulement là une conclusion, non sans vraisemblance d'ailleurs, de Fracassétti. Mais il n'est pas impossible que Pierre de Rainzeville, celui que nous avons clairement identifié depuis 1332 jusqu'à 1347, ait disparu entre la charte de 1347 qui porte distinctement son nom et la légation de Hongrie de 1349. Alors le *Petrus Abbas Sancti Benigni*, celui qui accompagnait le cardinal de Boulogne, celui que Pétrarque recommande à Socrate et à Laelius, serait un autre *Petrus*, un nouvel Abbé tout *jeune* (ce qui nous dispenserait d'interpréter un peu laborieusement le *juvenis ætate* de Pétrarque), en un mot, le Pierre VII des historiens bourguignons. Je signale l'hypothèse.

Il reste une autre question : Les deux dernières lettres de Pétrarque sont adressées : « Petro abbati Sancti Remigii [4] ». Elles feraient donc supposer qu'un abbé de Saint-Bénigne aurait pu être transféré au siège abbatial de Saint-Rémy dans les premiers mois de l'année 1352, car les trois lettres de Pétrarque ont été écrites dans un court espace de temps. Or, s'il s'agit du moins de Saint-Rémy de Reims, la chose est impossible ; les renseignements de la *Gallia Christiana* semblent ici tout à fait précis : de 1318 à 1363 elle ne donne que deux abbés de Saint-Rémy, 1° Jean de Mons (1318-1347), et 2° Jean Lescot, 1347-1363. Or, sur ce dernier, qui seul pourrait nous intéresser, les circonstances de fait sont bien constatées, élection, prestation de serment, décès, sépulture [5]. Il n'y a aucun doute. S'agira-t-il donc d'une autre

1. Chomton, p. 226.
2. Date des trois lettres de P. à l'Abbé.
3. *Gallia Chr.*, IV, 889.
4. A vrai dire, le titre « Sancti Remigii » ne se trouve qu'en tête de la lettre XV, 5, car la suivante XV, 6, porte, dans les mss. que j'ai pu consulter, la suscription : « Eidem. »
5. *G. Chr.*, IX, 236. Il est vrai qu'un *Pierre* succède à Jean Lescot, en 1363 seulement. Il s'appelait Pierre de Marcilly. Il est remarquable qu'il occupe le siège de Saint-Rémy la même année ou un *Pierre* quittait celui de Saint-Bénigne. Il y a peut-être une recherche à faire en ce sens ?

abbaye que Saint-Rémy de Reims ? Avant de chercher si loin, ne vaudrait-il pas mieux supposer une erreur de copiste ? Les deux formes *Benigni*, *Remigii* sont bien rapprochées, par le nombre même des jambages, et il y a certes des erreurs plus extraordinaires ! J'avoue que j'inclinerais aisément vers cette hypothèse. Mais il faudrait alors, je le reconnais volontiers, que l'erreur matérielle se fût glissée sous la main de Pétrarque lui-même ou d'un de ses premiers *amanuenses*, car le mot « Remigii » se trouve assurément dans tous les manuscrits d'Italie consultés par Fracassetti, et je le trouve ici à Paris, bien lisible, dans cet excellent manuscrit de la Bibliothèque Nationale, dit le Colbertin, qui renferme, comme chacun sait, de si nombreuses et si précieuses variantes [1].

Voici, tel qu'il me semble, l'état du problème. Je crois aider à sa solution, en donnant ici les dates certaines des relations de Pétrarque avec l'abbé Pierre. J'y ajouterai le petit nombre de détails que Pétrarque nous donne sur l'Abbé. J'aurai peut-être ainsi suggéré à quelque érudit bourguignon ou autre, la pensée d'une recherche intéressante. En tous cas, en faisant apercevoir les relations d'un Abbé de Saint-Bénigne avec le créateur de l'humanisme, j'aurai, très modestement, apporté une respectueuse rectification au beau livre de M. Chomton et à l'article si précis de M. Lejay.

L'abbé de Saint-Bénigne était un des familiers du cardinal Guy de Boulogne, né de l'illustre famille de Boulogne et d'Auvergne [2], oncle de la reine, mère de Jean le Bon, et l'un des prélats les plus considérables de la Curie pontificale. La cour du cardinal de Boulogne pourrait peut-être être signalée comme un des premiers centres de l'humanisme français ; un autre familier du Cardinal était Philippe de Vitry, archidiacre de Soissons, puis évêque de Meaux, traducteur d'Ovide, correspondant lui aussi de Pétrarque, et non des moindres. Ceci dit pour fixer le milieu et sans entrer dans aucun détail.

En 1350, le 13 février, le Cardinal était à Padoue au retour de sa Légation en Hongrie, et il y présidait à la translation des reliques de saint Antoine de Portugal (que nous appelons aujourd'hui saint Antoine de Padoue). Ce même jour Pétrarque écrivait, de la part du Cardinal, à Philippe de Vitry resté en France (*Fam.*, IX, 13). Le lendemain 14, le Cardinal partait pour Rome pour y célébrer le jubilé. C'est sans doute en cette circonstance que Pétrarque connut, dans la suite du Cardinal, l'Abbé de Saint-Bénigne. Ce qui est certain c'est qu'il le revit lorsque le Cardinal repassa dans le nord de l'Italie en retournant en France. En effet, c'est à ce retour probablement qu'il faut placer la promenade que Pétrarque fit avec le Cardinal au bord du lac de Garde,

1. *Par. lat.*, 8568.
2. On remarquera que l'Abbé de Saint-Bénigne était auvergnat : « Petrus nomine, patria Alvernus » (*Fam.*, IX, 9).

et dont il parlait longtemps après au pape Urbain V (*Epistolae seniles*, lib. VII, 1). Nous pouvons supposer de plus que Pétrarque accompagna le Cardinal un peu plus loin encore dans son voyage de retour, puisque les deux lettres de recommandation dont nous avons parlé et que Pétrarque remit à l'abbé Pierre, sont toutes les deux du 28 juin 1350, et datées, l'une de Mantoue, et l'autre de Suzara, dans les environs de Mantoue.

Ces deux lettres nous sont la preuve que Pétrarque n'avait pas connu l'Abbé à Avignon, comme il y avait connu le Cardinal, avant 1347 [1]. Car s'il l'y avait connu, il est bien peu probable qu'il ne lui eût pas fait connaître à son tour Socrate et Laelius. Ce qu'il faut retenir de ces deux lettres ce sont les éloges dont l'Abbé y est comblé : « Son nom est Pierre, sa patrie l'Auvergne, son état moine, sa fonction Abbé, son vêtement noir, son âme blanche, son esprit vif, son langage agréable ; il est savant dans les sciences, prudent dans le jugement, affable dans les relations, jeune par son âge, vieux par sa gravité, vénérable par sa vertu... Tu te réjouiras (dit-il à Socrate), d'avoir trouvé un homme tel qu'en vain j'en ai longtemps cherché, et tu me remercieras de t'avoir fait participer à un pareil bien ; et je vois pourtant combien je suis imprévoyant de réunir deux hommes semblables, dont le rapprochement et l'admiration qu'ils auront de leur mutuelle vertu, ne devra que nuire au jugement qu'ils pourront faire de moi » (IX, 9).

Les deux lettres destinées à Socrate et Laelius, et que l'Abbé dut leur remettre à Avignon dans l'été de 1350, sont les plus anciens documents des relations de Pétrarque avec l'Abbé. Pour y trouver une suite, il faut arriver à 1352, où nous rencontrons la lettre adressée « Abbati Sancti Benigni » (*Fam.*, XIII, 7.). Elle est datée de Vaucluse ; elle est donc postérieure au dernier retour de Pétrarque en France, c'est-à-dire à juin 1351 et il y a des raisons de croire avec Fracassetti qu'elle date des premiers mois de 1352. Elle fait allusion à plusieurs lettres que Pétrarque aurait écrites précédemment à l'Abbé sans en recevoir de réponses. Ces lettres non répondues n'étaient pas de pure amitié. Pétrarque avait grand intérêt à savoir de son ami l'Abbé quelles étaient les intentions du cardinal de Boulogne et cela pour deux motifs : d'abord il était alors question pour la première fois de la descente en Italie de l'empereur d'Allemagne Charles IV ; le cardinal de Boulogne devait aller saluer l'Empereur de la part du Pape et probablement négocier avec lui ; il avait promis à Pétrarque de l'emmener et de le présenter à l'Empereur [2]. En second lieu nous devinons assez clairement que le Cardinal avait promis à Pétrarque d'obtenir pour lui, lorsqu'il reviendrait à Avignon,

1. En 1350, Pétrarque était absent de France depuis trois ans. Peut-être, avant 1347, l'Abbé n'était-il pas encore parmi les familiers du Cardinal de Boulogne, et, qui sait ? si l'on adoptait l'hypothèse que j'ai formulée plus haut, peut-être n'était-il même pas encore Abbé de Saint-Bénigne ?

2. On sait que le voyage de l'Empereur n'eut pas lieu cette année-là.

un bénéfice ecclésiastique [1]. Telles étaient donc les raisons de l'insistance de Pétrarque auprès de son ami l'abbé Pierre pour obtenir une réponse.

Or l'abbé Pierre répondit enfin au nom de son maître et au sien, et Pétrarque répliqua aussitôt (*Fam.*, XIII, 7). C'est une de ces lettres fleuries de littérature et d'antiquité, de traits et d'anecdotes, comme il aimait à en écrire au milieu de sa vie. Il est bien évident qu'elle est destinée au Cardinal, homme friand de belles-lettres et de latinité, ainsi qu'il apparaît dans les lettres de Pétrarque à Philippe de Vitry. Mais elle est destinée aussi à l'abbé Pierre, car elle est manifestement plus intime et plus familière que les lettres de Pétrarque au Cardinal lui-même. On y voit clairement que l'Abbé était au courant des affaires littéraires de Pétrarque, de ses goûts, de ses querelles et du monde où il vivait. Elle est presque entièrement remplie de traits satiriques contre les mauvais poètes et les faibles écrivains de son temps.

Cette lettre se lie sans aucun doute possible à la suivante (*Fam.*, XV, 5) qui est adressée non plus « Abbati Sancti Benigni », mais « Abbati Sancti Remigii ». L'unité des deux personnages n'est donc guère contestable. Le Cardinal continuait à retarder son arrivée, et Pétrarque continuait à multiplier les lettres à l'abbé Pierre, qui y répondait rarement. Il s'en excusait, en arguant de la pauvreté de son style comparée à la splendeur du style de Pétrarque. Mais Pétrarque ne veut pas admettre cette excuse, ni reconnaître cette infériorité. Il vante le style de l'Abbé en des termes d'une exagération où la rhétorique pouvait bien avoir quelque part, mais qui prouvent du moins que l'Abbé n'était pas un ignorant : « Ta lettre même, dit Pétrarque, témoignera auprès de la postérité que tu peux répondre, sur toutes choses, avec magnificence, non pas seulement à moi, *mais encore à Cicéron.* »

Pétrarque lit les lettres de l'Abbé avec une immense admiration, « stuporem non modicum », il y remarque « l'élégance des paroles et une admirable urbanité ». La lettre qui contient ces éloges est du 3 avril 1352. Elle fait allusion à un incident très important de la vie de Pétrarque, sa querelle avec les médecins de Clément VI, et à la diatribe satirique qu'il avait écrite contre un de ces médecins. L'Abbé lui avait répondu au sujet de cette querelle et lui avait reproché son imprudence de s'attaquer aux médecins. Eh, lui avait-il dit, « n'as-tu pas peur de la fièvre » ? Pétrarque réplique, et c'est là la troisième lettre à l'Abbé (*Fam.*, XV, 5), 17 avril 1352. Cette dernière lettre n'est séparée de la précédente que par un intervalle de quatorze jours et elle suppose qu'entre temps Pétrarque avait reçu la réponse de l'Abbé. Il faut donc croire qu'il n'était plus bien éloigné d'Avignon à moins même qu'il n'y fût déjà arrivé avec son maître le Cardinal.

Après cette lettre qui nous montre l'abbé Pierre en relations bien

1. A la fin de la même année 1352, après la mort du pape Clément VI, et dans le même but sans doute, mais sans succès, les cardinaux de Boulogne et de Talleyrand présenteront P. au pape Innocent VI.

intimes avec Pétrarque, il n'est plus question de lui dans l'Épistolaire. Et pourtant les relations de Pétrarque avec le cardinal de Boulogne durèrent longtemps encore, et s'il y eut brouille, comme on l'a supposé sans trop de raisons, entre le poète et le Cardinal, ce ne put être que beaucoup plus tard sous le règne d'Urbain V. Quant à l'abbé Pierre il est probable qu'il resta attaché à la suite du Cardinal, et la *Gallia Christiana* pense qu'il faut l'identifier avec le Pierre qui accompagnait en 1354 Guy de Boulogne, envoyé en Espagne pour terminer la discorde entre la Castille et l'Aragon.

Je me contente de résumer ainsi les renseignements que nous peut donner l'Épistolaire de Pétrarque et je recommande la question aux historiens de la Bourgogne et à ceux de l'humanisme français.[1]

Paris.

HENRY COCHIN.

CHRONIQUE BIBLIQUE[2]

V. LITTÉRATURE ET EXÉGÈSE DU NOUVEAU TESTAMENT. — 1. Une édition populaire des Évangiles et des Actes vient de paraître en italien (*Il santo Vangelo di N. S Gesù Christo e gli Atti degli Apostoli*, nuova traduzione italiana con note. Roma, Societa di S. Girolamo, 1902; in-18, xv-504 pages). D'après les *Studi religiosi* (1902, III), la préface est du P. SEMERIA, la traduction du professeur CLEMENTI, les notes du P. GENOCCHI. La préface expose fort exactement la place des Évangiles dans la tradition évangélique et ecclésiastique, ainsi que le caractère de ces livres, qui ne sont « ni tout à fait ni seulement historiques ». La composition des quatre Évangiles est comme « un épisode dans l'histoire ininterrompue de la prédication ou de l'enseignement ecclésiastique ». Suit une appréciation des Évangiles comme livres d'histoire, de doctrine et d'édification. La traduction est vivante, bien disposée typographiquement. Les notes sont précises, bonnes en elles-mêmes, et eu égard au caractère de la publication. On ne s'attend pas à y trouver des discussions critiques, pas plus qu'on ne pouvait chercher dans la préface l'examen des problèmes synoptique et johannique. On n'a pas mis de note à MATTH. v, 32, sur l'exception : « sauf en cas d'infidélité ».

1. M'est-il permis de citer encore un abbé érudit de Saint-Bénigne de Dijon, un Italien, Federigo Fregoso de Gênes : « Le Roi lui donna (après 1515) l'abbaye de Saint-Bénigne de Dijon, *où il cultiva les lettres grecques et hébraïques.* » (Émile PICOT, *Les Italiens en France au XVIe siècle*; *Bulletin italien*, 1901; *Tirage à part*, p. 9. Cf. TIRABOSCHI, VII, III, (1812), p. 1064; et *Revue*, VII (1902), p. 95).

2. Cf. *Revue*, VII (1902), 461.

L'omission vient-elle d'une inadvertance du savant commentateur ou de quelque accident survenu dans l'impression ? L'annotation du quatrième Évangile est très sobre ; mais comment faire de cet ouvrage une lecture populaire ? Ainsi à propos de JEAN, v, 17 : « Mon Père travaille toujours et moi aussi », on dit : « Sublime raison contre le pharisaïsme qui prétendait imposer la cessation des bonnes œuvres le jour du sabbat. » La raison est assurément sublime, et même très métaphysique ; elle ne prouve que pour le Verbe, les créatures ayant besoin de se reposer de temps en temps.

2. Il est certainement, à l'heure présente, mainte question plus grave, même en ce qui regarde seulement les récits de l'enfance, que l'attribution du *Magnificat*. Celle-ci est plutôt une question curieuse. M. LEPIN (*Le Magnificat doit-il être attribué à Marie ou à Élisabeth*, Lyon Vitte ; in-8, 32 pages) a voulu soumettre à une critique sévère, et d'ailleurs fort correcte et modérée de ton, les arguments que j'ai fait valoir pour l'attribution du cantique à Élisabeth. Je ne vois pas qu'il y ait lieu de modifier mes conclusions, si ce n'est en ce qui regarde le témoignage de saint Irénée. Ce Père attribuait sans doute le *Magnificat* à Marie, et c'est seulement la tradition de l'interprète latin qui a été influencée partiellement dans le sens de l'attribution à Élisabeth. Il n'est pas difficile de prouver que la leçon canonique : « Et Marie dit », était de beaucoup la plus répandue au IVe siècle, et même dès le IIIe. Ce qu'il s'agit d'expliquer, c'est comment la leçon : « Et Élisabeth dit », a pu être assez commune dans les manuscrits grecs antérieurs à Origène et se perpétuer dans certains manuscrits de la Vulgate latine. La variante est certainement ancienne, et je maintiens qu'elle est inexplicable si l'on suppose à l'origine dans tous les manuscrits grecs : καὶ εἶπεν Μαριάμ. Un de mes contradicteurs a reconnu que la leçon primitive devait être : καὶ εἶπεν, le sujet demeurant sous-entendu. L'hypothèse est confirmée par l'existence de manuscrits latins qui ont seulement : *Et ait*. M. Lepin dit que, dans ce cas, le sujet à suppléer serait Élisabeth. C'est sur ces deux données que ma thèse est construite. M. Lepin suppose qu'un copiste a, par distraction, omis le nom de Marie, puis que d'autres (grecs et latins ?), ont substitué par conjecture « Elisabeth », après le verbe sans sujet. Il n'a pas pensé que son hypothèse n'était vraisemblable que si les copistes en question eussent été de purs critiques, sans aucune tradition pour les guider. Mais si les chrétiens avaient toujours et partout été habitués à lire le *Magnificat* comme étant de Marie, il est impossible que l'omission accidentelle du nom dans un manuscrit ait eu les conséquences que l'on dit. Le premier venu, et la diaconesse à défaut des clercs, l'aurait aussitôt réparée. La leçon : « Et Élisabeth dit », ne se comprend que si, dans les tout premiers temps, la leçon « et elle dit » s'entendait d'Élisabeth, conformément au sens naturel du texte. Mais il n'est pas difficile de voir que, le personnage de Marie grandissant en importance dans l'opinion chrétienne, on a pensé que c'était elle plutôt qui avait dû louer Dieu, et une fois le nom de Marie introduit dans le

texte (je croirais volontiers que ce fut dès la fixation définitive du Canon), il devait gagner du terrain et il en a gagné promptement. La formule : « Et Marie dit », reste surprenante de laconisme, puisqu'il ne s'agit pas d'une réponse à Élisabeth, et que la circonstance de l'inspiration devrait être mentionnée pour qu'il n'y ait pas d'incohérence. Il est parfaitement inexact d'affirmer que le cantique de Siméon n'est pas introduit avec plus de solennité. Il est dit en propres termes (Luc, II, 27) que le saint vieillard ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν, et par conséquent son cantique et son discours à Marie sont des paroles inspirées tout comme le discours et le cantique d'Élisabeth, et dans des conditions absolument identiques ; l'évangéliste, en écrivant que Siméon « vint en esprit au temple », pense à ce qu'il y va faire et dire, et l'inspiration des paroles attribuées à Siméon n'est nullement sous-entendue. Dans un cas analogue (x, 21), l'évangéliste ne craint pas de présenter le Sauveur lui-même comme inspiré.

La conclusion : « Et Marie resta avec elle », suppose qu'Élisabeth vient de parler. M. Lepin dit que Luc était si préoccupé de Marie qu'il mettait son nom partout. Je ne vois pas que cette préoccupation ait pu déterminer l'emploi du nom comme sujet, de préférence au pronom. Et Luc n'aurait pas moins pensé à Marie, s'il avait écrit, comme il aurait dû, au cas où Marie aurait prononcé le cantique : « Et elle resta avec Élisabeth. » Que l'humilité d'Élisabeth s'oppose à ce qu'elle magnifie Dieu, j'avoue, très humblement, ne pas le comprendre. Je ne comprends pas davantage que Marie ait été dans un « état d'abjection », ni qu'elle ait pu qualifier ainsi la conséquence naturelle de sa virginité. Sans apprécier la valeur morale du sentiment que l'on prête ici à la mère de Jésus, il me semble qu'une personne qui fait vœu de virginité n'est pas disposée à qualifier son état d'abject. Mais ici la discussion se fourvoie en dehors de la réalité observable. Le *Magnificat* n'est pas du tout destiné à attirer l'attention sur le Messie, et il exprime très naturellement, je veux dire aussi naturellement qu'il est possible dans un psaume, la reconnaissance d'Élisabeth pour sa maternité inespérée. C'est la première fois qu'elle a occasion d'en parler devant quelqu'un, puisqu'elle s'est cachée, et que Zacharie est aussi sourd que muet. Dans l'économie du récit, Marie vient chez sa cousine vérifier le signe que l'ange lui a donné : la maternité d'Élisabeth lui est attestée, et c'est tout ce qui lui importe. Au fond, l'état de la question du *Magnificat* est assez clair. Les subtilités de la dialectique et les gestes éloquents des commentateurs n'y peuvent rien changer. Un problème plus difficile est celui du rapport où se trouvent les cantiques (*Magnificat*, *Benedictus*, *Nunc dimittis*) à l'égard du récit qui les encadre; ils ont l'air d'y avoir été ajoutés après coup ; et, pour les deux premiers, on peut se demander s'ils n'ont pas existé comme simples psaumes avant d'être adaptés, moyennant des additions facilement discernables (Luc, I, 48, 76-77), aux personnages d'Élisabeth et de Zacharie.

3. Mais ces points d'interrogation sont encore peu de chose à côté

de celui que M. Harnack (après Hillmann) est venu mettre devant Luc, I, 34-35, voulant y voir une addition dans le dialogue primitif entre Gabriel et Marie, où il n'aurait pas été parlé de la conception virginale. Ici l'on n'a recouru qu'à la critique interne, le témoignage traditionnel étant unanime, et des critiques peu timorés sont hésitants devant la conclusion qu'on leur propose.

M. Harnack (*Zeitschrift für d. neut. Wissenschaft*, 1901, p. 53-57) allègue six arguments. 1° On trouve dans ces vv. 34-35, deux particules, ἐπεί et διό, qui ne se rencontrent nulle part ailleurs dans l'Évangile ; ἐπεί ne se rencontre même pas dans les Actes ; διό se trouve seulement dans Luc, VII, 7 *a*, qui manque dans plusieurs témoins. Faible indice, mais qui mérite d'être relevé.

2° L'assertion du v. 31 : ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρί, et celle du v. 36 : καὶ ἰδοὺ Ἐλισάβετ ...καὶ αὐτὴ συνείληφεν se correspondent ; mais les vv. 34-35 dérangent leur coördination logique. Le v. 36 fait suite au v. 33. Et il est vrai que le καὶ αὐτή ne va pas bien après le v. 35 où il s'agit d'une conception tout autre. On pourrait même ajouter que l'emploi du même verbe au v. 31 et au v. 36 ferait supposer que la différence des deux conceptions porte uniquement sur la circonstance ἐν γήρει αὐτῆς, le verbe συλλαμβάνειν convenant peu à l'idée d'une conception virginale. Matthieu (I, 23) a soin de ne pas l'employer en citant Is. VII, 14 ; il dit : ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει.

3° Le v. 35 fait double emploi avec 31-32, et n'en peut être l'explication. L'ange a commencé par dire à Marie que son fils serait grand, appelé fils du Très-Haut, et héritier de son père David : Jésus sera donc fils de Dieu en tant que Messie davidique. Mais le v. 35 apporte une autre explication : Jésus sera fils de Dieu en tant que conçu par l'opération du Saint-Esprit, et il n'est plus question de David. L'existence de deux courants d'idées n'est pas niable, et les deux courants ne se mêlent pas, ils sont juxtaposés.

4° Ce qui est dit du cas d'Elisabeth (vv. 36-37) n'a de signification que s'il n'a pas été parlé auparavant de conception par l'Esprit saint : le miracle accompli en Élisabeth peut servir de signe pour la destinée messianique du fils de Marie ; mais le signe n'a pas de raison d'être à côté d'un miracle plus grand ; l'argument devient insignifiant, et il conclut d'autant moins que les paroles : « parce que rien n'est impossible à Dieu », ont l'air de se rapporter uniquement à Élisabeth. Et il paraît bien encore que l'ange ne parle pas d'Elisabeth pour apprendre une nouvelle à Marie, mais pour lui fournir un témoignage de la puissance divine, en guise de signe prophétique.

5° La question de Marie, au v. 34, est doublement invraisemblable. D'abord, une ἐμνηστευμένη n'aurait pas dû être surprise qu'on lui annonçât la naissance d'un fils, et ce qu'elle dit semble n'avoir d'autre raison que d'amener la déclaration de l'ange touchant la conception par l'Esprit saint. En second lieu, sa question exprime un doute, et l'écrivain qui a raconté la punition de Zacharie pour une interrogation semblable

n'a pu attribuer la même faute à Marie. Le discours d'Élisabeth (v. 45) suppose que Marie n'a pas eu la moindre hésitation; le récit primitif ne lui attribuait donc que les paroles du v. 38 : « Voici la servante du Seigneur, etc. »

M. Harnack semble passer un peu vite sur les paroles : « Je ne connais pas d'homme ». Quand même elles n'auraient pas d'autre but que de préparer la réponse de l'ange, elles doivent être autre chose qu'un artifice de rédaction insignifiant et mal venu. Il ne s'agit pas de savoir si une femme déjà en puissance de mari pouvait s'étonner de devenir mère, mais si l'auteur de ce passage a pu croire que Marie pouvait s'étonner. Il a formulé la question conformément à l'idée qu'il se formait des relations de Marie avec son époux, et il aurait tourné cette question autrement si l'assertion : « je ne connais point d'homme », avait été aussi absurde à son point de vue qu'elle l'est aux yeux de M. Harnack. Le sens naturel de ces paroles est celui que leur attribue la tradition catholique : l'objection de Marie n'a de signification que si la vierge est mariée sans l'être; et l'évangéliste a dû l'entendre ainsi. Il est à noter que les frères de Jésus n'ont qu'une brève mention dans le troisième Evangile (VIII, 19), et dans les Actes (I, 15), et que Jacques, nonobstant la grande place qu'il tient dans les Actes, n'y est jamais appelé « frère du Seigneur ». L'évangéliste aurait-il interprété ce titre de « frère » comme ont fait plus tard les exégètes chrétiens, en l'entendant de frères putatifs, enfants de Joseph? Il ne dit pas ce qui advint du mariage projeté; au moment de la naissance de Jésus, Joseph apparaît comme époux de Marie, sans qu'on sache comment il a été instruit du message de Gabriel. On dirait que la situation du mari, dont Matthieu a bien senti la difficulté, lui paraît aisée à comprendre. Ne serait-ce point qu'il s'est représenté Joseph et Marie dans la disposition de deux époux chrétiens gardant la continence? Marie est censée vivre en état de virginité pour être agréable à Dieu; c'est pourquoi la promesse d'un fils lui paraît simplement irréalisable. La leçon singulière de Luc, II, 5, où Marie est encore ἐμνηστευμένη, s'expliquerait aisément si celui qui a écrit ce mot pensait à une épouse vierge. Mais l'accord n'en est pas mieux assuré avec le contexte; car le v. 35 devrait être à la place du v. 31 et l'ange n'aurait pas dû attendre l'objection de Marie pour lui parler du Saint-Esprit.

6° L'image de Marie n'est consistante que si on lui retire le v. 34, ainsi que le *Magnificat*; elle ne parle que pour dire : « Je suis la servante du Seigneur. » Argument de convenance.

M. Harnack observe que les vv. 34-35 étant supprimés, le troisième Évangile ignore la conception virginale; on n'hésitera pas à effacer en même temps ὡς ἐνομίζετο dans III, 23. M. Harnack veut aussi supprimer παρθένος dans I, 27, en alléguant que ce mot fait double emploi avec ἐμνηστευμένη et le contredit même, puisque ce dernier mot signifie « épouse » dans II, 5. L'argument n'est pas concluant, et il faut bien avouer que Luc, I, 27, se présente dans les meilleures conditions

d'équilibre rédactionnel (si ce n'est qu'il manque, à la fin, l'origine de Marie; le récit primitif devait ajouter : « de la maison d'Aaron »; cf. I, 36, et pour la construction, I, 5). Il faudrait dire au moins que le premier narrateur avait écrit πρὸς γυναῖκα, dans I, 27; et l'emploi du mot ἐμνηστευμένη dans II, 5, est bien plus suspect que celui de παρθένος dans l'autre passage. La tradition a été fort embarrassée pour expliquer la leçon de II, 5, et beaucoup de témoins ont ajouté γυναῖκι. Pourquoi n'aurait-on pas écrit « fiancée » au lieu de femme, tout exprès pour rappeler la conception virginale? Et M. Harnack pense-t-il que le premier narrateur, à qui sans doute il attribue le « premier-né » de II, 7, n'a pu présenter Marie comme vierge et fiancée au moment de l'annonciation? Rien ne serait mieux dans la logique de son récit, et ne semble-t-il pas avoir suivi à sa façon les prophéties d'Isaïe (VII, 14, IX, 7)? Lui aussi se règle sur le texte des Septante : ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήμψεται κτλ. Il a pensé que le Christ devait être conçu par une vierge.

C'est ce qui rend très fragile la dernière conclusion du savant critique : Matth. I, 18-25 serait non seulement l'unique source de Luc, I, 34-35, mais le point de départ de la croyance à la conception virginale. Il paraît bien que Luc, I, 35, dépend de Matth. I, 30; mais l'application d'Isaïe, VII, 14, à la conception virginale suppose l'idée acquise; car le texte n'aurait pas donné si facilement l'idée à qui ne l'avait pas déjà. Matthieu ne dépend pas d'une source écrite, mais il ne crée pas l'idée fondamentale de son récit; il paraît bien plutôt préoccupé de défendre la croyance chrétienne contre les calomnies juives qu'elle avait déjà indirectement provoquées.

La thèse principale de M. Harnack, à savoir qu'il y aurait dans Luc, I-II, un récit fondamental ignorant la conception virginale, et une addition avec retouches rédactionnelles qui y aurait introduit l'idée de cette conception, est à discuter au point de vue critique. Mais peut-être est-il permis de dire que le savant auteur a soulevé la question plutôt qu'il ne l'a résolue.

4. M. Conybeare nous a ménagé une autre surprise. Ne s'est-il pas avisé de découvrir qu'Eusèbe de Césarée, lisez bien : Eusèbe de Césarée, l'héritier de la tradition et l'on pourrait presque dire des manuscrits bibliques d'Origène, paraît avoir ignoré, pendant une grande partie de sa carrière la présence de la formule trinitaire dans Matth. XXVIII, 19 (*The Eusebian form of the Text Matth.* 28, 19. *Zeitschrift f. d. neut. Wissenschaft*, 1901, 275-288). Le texte ordinaire du passage en question se rencontre trois fois dans des œuvres d'Eusèbe qui sont postérieures au concile de Nicée. Des citations beaucoup plus nombreuses (dix-sept, sans compter celles qu'on pourrait supposer libres), prises des œuvres plus anciennes, semblent établir que le texte des mss. de Césarée était ainsi conçu : πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. Texte ordinaire : πορευθέντες [οὖν] μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες

αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες κτλ. Remarquer l'accumulation des participes. La phrase d'Eusèbe est beaucoup moins lourde, et le διδάσκοντες se trouve fort bien d'être subordonné directement à μαθητεύσατε. Irénée (latin), Tertullien, Cyprien ont le texte ordinaire. M. Conybeare soupçonne que Justin, Clément d'Alexandrié, Origène pourraient avoir eu le même texte qu'Eusèbe. La question serait à examiner de plus près. Pour le moment, l'auteur se borne à poser une série de points d'interrogation : le texte eusébien ne serait-il pas primitif? le texte ordinaire n'aurait-il pas été constitué seulement vers 130-140, sous l'influence de l'usage liturgique ? Ne serait-il pas venu d'Afrique à Rome, pour passer de là dans les textes grecs ? La dernière question est la plus téméraire de toutes, et il est permis d'abord de la trouver superflue. Dans l'état des témoignages, il paraît bien que le texte ordinaire existait avant que l'on traduisît Matthieu en latin. Mais les deux autres questions ont leur raison d'être. Il s'agit maintenant d'examiner les anciens documents de la tradition. La *Didaché* (VI), prescrit de baptiser au nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint; mais il est à noter qu'elle n'appuie pas cette prescription sur l'Évangile, comme elle fait pour l'Oraison dominicale (ch. VIII). Et voilà déjà un témoignage qui n'est pas à compter pour le texte ordinaire.

5. Dans la huitième édition du commentaire de Meyer sur Marc et Luc, l'explication du troisième Évangile avait été élaborée par M. J. Weiss. Les deux Évangiles sont commentés par M. B. Weiss dans la neuvième édition récemment parue (*Die Evangelien des Markus und Lukas*; Göttingen, Vandenhoeck, 1901; in-8, IV-694 pages). L'éloge de cette publication n'est pas à faire : on sait les services que M. B. Weiss a rendus à l'exégèse du Nouveau Testament; et l'on connaît aussi l'esprit relativement conservateur dans lequel ses travaux sont conduits. Le commentaire de Marc n'a pas subi de grandes modifications; de nombreuses indications de détail, principalement en ce qui regarde la critique textuelle et les leçons du ms. D, ont été ajoutées. Mais le commentaire de Luc a pris une autre physionomie. On combat dès l'abord l'hypothèse d'un proto-Marc comme source de Luc, qui était soutenue dans la huitième édition, pour défendre celle d'un proto-Matthieu qui aurait contenu des récits avec les discours, ce qui expliquerait certains rapports du troisième Évangile avec le premier. Peut-être y a-t-il du vrai dans toutes les hypothèses : Luc paraît avoir connu le second Évangile dans sa forme actuelle, mais il peut en avoir connu aussi une rédaction ou une source antérieure; il n'a pas connu le premier Evangile tel qu'il est maintenant, mais il peut l'avoir connu dans une forme plus ancienne. On peut hésiter à admettre l'existence d'une seule source spéciale pour les récits et discours propres à Luc, et surtout à regarder comme des emprunts faits à un document écrit les additions aux récits de la prédication à Nazareth et de l'officier de Capharnaüm. La citation du prologue de Dioscorides, *De materia medica*, et l'hypothèse d'une imitation par

Luc ont disparu : l'hypothèse était à citer, mais il est sans doute permis de ne pas l'adopter; il est tout naturel que ces formules dédicatoires présentent de l'analogie, et Luc a dû suivre un type convenu plutôt que le modèle particulier dont on le fait dépendre. M. B. Weiss ne veut pas qu'on démêle ce que Luc a pu ajouter à la source dans les récits de l'enfance; il ne veut pas qu'on attribue le *Magnificat* à Elisabeth (la huitième édition laissait soupçonner un doute mais ne l'exprimait pas); il réfute un peu sommairement Harnack (inutile d'observer qu'il ignore Jacobé). Les deux éditions seront maintenant à consulter, car si la dernière critique utilement la précédente, il s'en faut bien qu'elle la combatte toujours à propos.

6. L'ouvrage de M. J. Armitage Robinson (*The Study of the Gospels;* Longmans, London, 1902; in-8, xi-161 pages) est une sorte d'introduction à l'étude des Évangiles. Œuvre de vulgarisation, mais bien informée, bien ordonnée, facile à lire, et conçue dans un esprit de critique modérée. Le développement de la tradition synoptique y est ramené peut-être à des termes trop simples; la même valeur historique est attribuée trop indistinctement à tous ses éléments; enfin l'origine apostolique du quatrième Évangile est défendue par d'assez faibles moyens. On allègue le passage de Marc (xiii, 32) et celui de Matthieu (xi, 21) où Jésus est dit « Fils » absolument, pour montrer l'accord qui existe entre les plus anciens documents synoptiques et l'Évangile de Jean. Le fait est que ces passages supposent une conception transcendante de la filiation divine; mais ils ont chance de n'appartenir pas au fond primitif de Marc et des *Logia*; ils forment, comme la christologie de Paul, un degré intermédiaire entre la réalité de l'histoire et la théologie johannique. De même, la parole qui se lit en Matthieu (xxiii, 37), et où l'on trouve une allusion aux fréquents voyages à Jérusalem, paraît empruntée, comme les versets qui la précèdent, à un livre qui mettait en scène la Sagesse de Dieu (cf. Luc, xi, 49) reprochant à Israël ses ingratitudes. L'attribution de ces paroles à Jésus donne à supposer qu'on l'identifiait déjà à la Sagesse, ce qui est une conception analogue à celle du quatrième Évangile. Il est bien inutile d'observer que Jésus a *dû* aller plusieurs fois à Jérusalem et y avouer sa qualité de Messie, qu'il dissimulait en Galilée. Vu les circonstances, il n'a *pu* faire publiquement cet aveu qu'une fois, une telle prétention devant attirer immédiatement sur lui l'attention du sanhédrin et l'intervention de l'autorité romaine. Dans la réalité, Jésus ne s'est pas déclaré Messie, même à Jérusalem, avant d'être interrogé par Caïphe; mais il avait laissé entendre, par ses paroles et par ses actes, qu'il était l'envoyé de Dieu.

7. Le second Évangile est maintenant considéré par beaucoup de critiques, non seulement comme étant la source de Matthieu et de Luc, mais comme représentant, dans l'ensemble, une tradition suffisamment historique de la carrière de Jésus. M. Wrede s'est inscrit en faux contre cette thèse, en partant de l'idée du secret messianique, idée qui domine

l'Évangile de Marc, et qui, au lieu de correspondre plus ou moins exactement à la réalité, ne serait qu'un moyen de voiler un fait embarrassant pour l'apologétique primitive, à savoir, que Jésus lui-même ni en public, ni devant ses disciples, ne s'était donné pour le Messie (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*; Göttingen, Vandenhoeck, 1901; in-8, XIII-291 pages).

Il n'est pas trop difficile, en effet, de montrer que la critique est obligée d'ajouter quelque chose aux textes qui lui fournissent le développement du ministère galiléen, et d'en négliger ou d'en corriger d'autres qui ne s'accordent pas avec le schéma de ce développement. Ainsi la confession de Pierre est le point culminant de la prédication évangélique : jusque là Jésus ne s'est avoué Messie devant personne; désormais il se dira tel, mais à ses disciples seuls, qui devront ne pas parler de leur foi à d'autres. Mais, depuis le commencement, les possédés ont salué Jésus comme Fils de Dieu en dépit de ses défenses; Jésus lui-même s'est déclaré Fils de l'homme, c'est-à-dire Messie, en deux occasions qui précèdent dans Marc la confession de Pierre, (la guérison du paralytique, et l'incident des disciples qui ramassaient des épis le jour du sabbat). Il y a comme une contradiction perpétuelle entre des manifestations messianiques et des précautions prises par le Sauveur pour écarter l'idée de Messie. Les apôtres eux-mêmes sont censés comprendre et ne pas comprendre : Jésus leur annonce sa passion, sa mort et sa résurrection, dans les termes les plus précis, et ils n'y entendent rien. Leur inintelligence est visiblement une thèse de Marc, et cette thèse est en rapport avec le secret messianique. Comment expliquer toute cette confusion ?

M. Wrede recourt à un moyen radical. La croyance primitive des chrétiens a été que Jésus était devenu Messie par la résurrection. C'est alors seulement qu'il avait été fait Seigneur et Christ, et c'est dans cet état glorieux qu'il devait « venir ». L'idée de la parousie est en rapport avec cette persuasion de la communauté apostolique. Le ministère de Jésus n'avait rien eu de messianique; mais il était tout naturel que l'on anticipât la gloire du Messie; de là viennent les récits du baptême, de la transfiguration; de là les déclarations des possédés, les aveux de Jésus lui-même, les miracles publics; et d'autre part, pour faire droit à la tradition historique dont l'influence se faisait encore sentir, on aura expliqué pourquoi Jésus n'avait pas été reconnu comme Messie avant sa résurrection, en le montrant réservé sur ce point, prescrivant le silence aux possédés, aux disciples, et en montrant aussi les apôtres incapables de le comprendre comme Messie, avant la résurrection qui leur vaut la communication de l'esprit divin.

Mais si les difficultés et les incohérences que présente la rédaction de Marc ont été bien senties et relevées, on ne peut pas dire que la solution soit satisfaisante. Les difficultés ont leur base dans le récit évangélique; on ne voit pas où est le fondement de la solution, qui provoque des objections plus graves que celles qu'il s'agit d'écar-

ter. M. Wrede en vient (il n'est d'ailleurs pas le premier) à supposer que Jésus lui-même ne se regardait pas comme le Messie. Beaucoup de gens ne se douteraient pas qu'un intérêt théologique est en jeu dans cette hypothèse. Quoi qu'il en soit de sa valeur à ce point de vue, elle a, pour l'historien, l'inconvénient de rendre non pas obscure, mais absolument inintelligible l'apparition et la mort de Jésus, ainsi que la naissance du christianisme. S'il est un point ferme dans la tradition évangélique, c'est que Jésus a été condamné à mort comme « roi des Juifs », c'est-à-dire Messie. Il serait arbitraire de soutenir qu'il n'avait pas donné lieu à l'accusation et n'avait pas avoué sa qualité devant Caïphe ni devant Pilate. Jésus se sera donc comporté de telle sorte à Jérusalem, qu'on a pu, la délation de Judas aidant, l'accuser de prétentions messianiques. Mais si son attitude dans la ville sainte accusait ces prétentions, il avait dû se rendre tout exprès à Jérusalem pour y faire ce qu'il y fit; il se croyait Messie, et la confession de Pierre, la reconnaissance de Jésus comme Messie par ses disciples, est dans la vraisemblance historique; on n'a même aucune raison de contester que Jésus se soit cru Messie quand il a commencé à prêcher l'Évangile; au contraire, la conscience de sa vocation explique le parti qu'il prend d'annoncer le royaume des cieux.

Quant aux difficultés que présentent les récits évangéliques, elles sont à résoudre par une considération historique et par un examen attentif de la composition de Marc. En ce qui regarde la réserve de Jésus touchant sa qualité de Messie, il y a simplement à tenir compte de ce que l'idée de Messie, comme celle du royaume des cieux, a un caractère eschatologique. Le Messie n'est pas le prédicateur mais le président du royaume. Il lui appartient de régir la société des élus. Tant que le royaume n'était pas arrivé, Jésus pouvait en préparer l'avènement, mais il ne pouvait pas être le Messie, et il est aisé de comprendre qu'il ne se soit pas donné pour tel, puisqu'il était seulement destiné à l'être. On comprend néanmoins que les disciples aient deviné son secret et qu'il les y ait aidés; que dans sa tentative suprême sur Jérusalem, il ait agi et parlé avec plus de liberté qu'en Galilée, ayant en vue la consommation prochaine de sa destinée; qu'il ait répondu à Caïphe lui demandant s'il était le Fils de Dieu : « Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme venir à la droite de la Puissance », etc. Cette réponse contient l'explication qu'on vient de lire : Jésus est le Messie, parce qu'il doit bientôt s'asseoir à la droite de Dieu et amener le royaume des cieux. Les lignes générales du récit de Marc sont donc à maintenir comme historiques.

Seulement il y a lieu, pour ce qui est des faits particuliers allégués par M. Wrede, de distinguer entre les différentes parties et les différentes couches de la rédaction. Le second Évangile n'est pas un écrit d'une seule venue, ni une œuvre entièrement homogène. On discerne bien, dans l'ensemble, une sorte de cadre chronologique, de récit simple et qui, à l'origine, devait être suivi; mais dans la forme actuelle du livre, le fil en est souvent coupé par l'intercalation de morceaux qui n'ont

aucun rapport avec leur contexte, et qui peuvent n'être pas à leur place historique, ou avoir été conçus dans un autre esprit que le fond primitif. Il arrive aussi que certaines anecdotes semblent pourvues d'un commentaire ou de compléments surajoutés : ainsi la déclaration sur le but des paraboles, entre la fable du Semeur et son explication ; ainsi le commentaire de la parole : « Ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui le souille, mais ce qui sort de lui » (Marc, vii, 15) ; ainsi la prophétie de la passion et la scène qui suivent la confession de Pierre, etc., etc. Les prophéties de la passion et de la résurrection, qui ne sont pas formulées en discours de Jésus, sont calquées sur la catéchèse apostolique; ce qui est dit de l'inintelligence des apôtres peut signifier à peu près ce que veut M. Wrede, à savoir qu'ils ne comprirent qu'après la résurrection certaines choses dont ils n'auraient pu d'ailleurs se douter auparavant. Il semble que le dernier rédacteur, plus ou moins imbu des doctrines de Paul, veut faire entendre que les apôtres galiléens avaient bien eu l'idée commune du Messie, mais qu'ils furent lents à comprendre le mystère de la mort et de la résurrection du Christ. Il peut y avoir également quelque vue systématique dans le témoignage que les possédés sont censés rendre perpétuellement à Jésus. M. Wrede aura eu le mérite d'attirer l'attention des critiques sur un problème qu'ils affectaient presque de ne pas regarder. Mais il a trop donné à la conjecture, et il a oublié lui-même qu'une analyse minutieuse du second Évangile, en tant qu'œuvre littéraire, était la condition préalable de toute hypothèse solide.

8. La *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique*, qui se publie à la librairie Lecoffre, doit contenir une *Histoire des livres du Nouveau Testament*. Ce sujet important a été confié à M. Jacquier, professeur aux Facultés catholiques de Lyon. Le premier volume (in-12, xii-691 pages), où l'on traite des questions préliminaires et des écrits de saint Paul, vient de paraître (avec le millésime de 1903 ; l'*imprimatur* est du 1er septembre 1902). Ouvrage plein d'érudition, méthodique et clair, un peu massif, bien informé, critique à sa façon, et d'une prudence à faire envie à tous les exégètes catholiques de France et de l'étranger. Même l'Épître aux Hébreux est attribuée à l'Apôtre, sous réserve de la rédaction par un disciple. Il va de soi que des hypothèses fort innocentes, qu'on ne peut ni démontrer, ni réfuter absolument, comme la composition de la seconde Épître aux Corinthiens par l'assemblage de deux lettres authentiques de Paul, sont soigneusement écartées. Si ce livre a voulu être une excellente mine de renseignements, et n'être jugé dangereux par personne, tout porte à croire qu'il réalise cet idéal de son auteur et de son éditeur.

VI. Histoire et théologie bibliques. — 1. Reconstruire l'histoire des Juifs, pendant le vie et le ve siècles, au moyen de conjectures sur les circonstances qui ont pu déterminer l'attribution des noms donnés aux fils et petits-fils de Joiachin (Jéchonias), est une entreprise fort

délicate et risquée. C'est pourtant ce qu'a essayé M. J. W. Rothstein (*Die Genealogie des Königs Jojachin und seine Nachkommen in geschichtlicher Beleuchtung*; Berlin, Reuther, 1902; in-8, 162 pages). Pedaia, « Iahvé délivre », serait né quand le roi captif recouvra sa liberté; ce Pedaia serait le même que Sheshbassar, et aurait donné le jour à Zorobabel; c'est par erreur que celui-ci serait dit fils de Salathiel, dans Haggée et dans Esdras. M. Rothstein veut que Salathiel ait été tué par Nabuchodonosor plusieurs années avant la naissance de Pedaia. Mais l'hypothèse d'une erreur dans la liste de la Chronique (I, III, 17-24), où Zorobabel est dit, en effet, fils de Pedaia, est bien plus facile à admettre que ces histoires imaginaires. Les critiques hésiteront à penser que Dieu appelle Zorobabel « mon serviteur », dans Haggée et Zacharie, par allusion au Serviteur de Iahvé dans la seconde partie d'Isaïe, comme ils ne se résoudront pas sans peine à admettre que le livre d'Isaïe ne manque pas d'unité, que sa rédaction définitive remonte aux environs de l'an 450 avant notre ère, et que la description du « Serviteur de Iahvé » concerne directement le Messie davidique.

2. La question traitée par M. Böklen, le rapport de l'eschatologie juive et chrétienne avec celle de l'Avesta et des Parsis (*Die Verwandschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie*; Göttingen, Vandenhoeck, 1902, in-8, 150 pages), est agitée depuis longtemps sans que l'on soit arrivé à des conclusions indiscutables. On doit louer l'auteur d'avoir voulu seulement l'exposer, et d'avoir bien fait ce qu'il voulait. Le rapport est établi par un rapprochement fort détaillé de textes groupés sous quatre chefs principaux : la mort, le sort de l'individu après la mort, le sort final du monde, les légendes paradisiaques qui tournent à l'eschatologie. De ces quatre points, le deuxième et le troisième sont ceux qui comportaient le plus grand développement. Il résulte du tableau ainsi tracé, que le problème, comme il arrive d'ordinaire, est plus complexe que ne l'avaient cru ceux qui l'ont soulevé d'abord. La date incertaine de l'Avesta est une difficulté. Le défaut de renseignements directs sur les rapports des Juifs avec les Perses en est une autre. Certaines analogies semblent frappantes. Les différences ne le sont pas moins, non seulement dans des détails caractéristiques, comme la trompette de la résurrection, qui tient une si grande place dans l'eschatologie juive, chrétienne et islamique, et manque tout à fait dans le parsisme, mais dans des doctrines importantes, comme celle du Messie, dont le Sauveur avestique se rapproche plutôt par certains traits extérieurs que pour l'idée fondamentale. Il faut évidemment tenir compte des ressemblances et des différences pour apprécier à sa juste valeur l'influence iranienne dans le développement de l'eschatologie juive. M. Böklen estime, peut-être avec raison, que M. Söderblom, dans son remarquable ouvrage, *La vie future d'après le mazdéisme* (voir *Revue*, VII, 450), est trop enclin à réduire au minimum et les ressemblances et l'influence. Celle-ci est l'explication naturelle de celles-là; mais on pourrait se demander si l'influence n'a pas été réciproque, et il ne

s'agit encore que d'une hypothèse. On observe, pour finir, et sans décider, que d'autres possibilités ne sont pas inconcevables.

3. Le lecteur est un peu déçu par le titre que M. Friedländer a donné à sa brochure touchant l'Antéchrist dans les sources juives antérieures au christianisme (*Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen*; Göttingen, Vandenhoeck, 1901; in-8, xxiii-193 pages). Il y est question de la *minuth*, ou doctrine secrète des *minim*; puis de ces *minim*, qui ne seraient pas des judéochrétiens, mais des Juifs antinomistes; des mouvements religieux chez les Juifs de la dispersion, du gnosticisme chrétien, de Béliar et de son identification à l'Antéchrist, enfin de l'Antéchrist dans le Nouveau Testament et la tradition chrétienne, de Dan comme tribu de l'Antéchrist, et de Capharnaüm comme lieu de sa naissance. Les quatre derniers chapitres seuls concernent l'Antéchrist, et la thèse des *minim* préchrétiens y occupe encore une large place. Que l'idée d'apostasie s'attache au nom de *belial* dans l'Ancien Testament, c'est ce qui ne résulte pas bien clairement de tous les passages où le mot se trouve employé; mais il y aurait lieu sans doute d'examiner de plus près les textes, et de voir si la personnification de Belial n'est pas plus ancienne qu'on ne l'admet communément. On a proposé de voir dans Bélial une personnification mythologique de l'enfer ou plutôt de l'abîme souterrain (cf. *Encyclopaedia biblica*, I, 526) : de là au dragon ennemi de Dieu et à l'Antéchrist, la transition aurait été naturelle. Il est bien difficile d'admettre que le Sauveur ait combattu des *minim* à Capharnaüm et qu'il ait défendu la Loi contre eux : Jésus ne semble pas avoir défendu la Loi contre personne, et il a eu à se défendre lui-même contre ceux qui l'accusaient de la violer. La malédiction prononcée contre les villes galiléennes (Matth. xi 20-24) ne donne pas à entendre qu'elles soient remplies de *minim*, mais qu'elles n'ont pas fait pénitence, comme le Christ les y invitait.

4. On a cru devoir traduire en français un ouvrage de M. Rohling sur les destinées d'Israël d'après les prophéties de l'Ancien Testament (*En route pour Sion;* traduit de l'allemand par E. Rohmer; Paris, Lethielleux, 1902; in-8, xix-336 pages). Voici comment parlent l'auteur et le traducteur : « Monsieur l'abbé, chanoine et professeur Augustin Lémann, de Lyon, vient de publier récemment un livre sur l'*Avenir de Jérusalem* (Paris chez Poussielgue, 15, rue Cassette), dans lequel il donne par excès, aux passages scripturaires qu'il cite, un sens purement spirituel. Mon travail sera en même temps une réponse à cet ouvrage, en ce qu'il donne la preuve que le sens littéral du texte de nos Livres saints exige d'une manière irréfutable qu'Israël retournera un jour dans la Palestine et que Jérusalem sera le centre éternel de ce royaume éternel de Dieu sur la terre. » — Comment marchait le serpent avant la chute : « il se mouvait comme l'obtiennent encore artificiellement les charmeurs de serpents, gracieusement sur les anneaux de sa queue, et n'avait pas besoin de chercher sa nourriture en rampant dans la poussière, ni d'avaler ainsi de la terre. » Expli-

cation de MATTH. XXIV, 28 : « Les saints survivants seront conduits ensemble sur la terre lorsqu'elle sera donnée au feu, là où le corps du Seigneur se trouvera ; il se trouvera là eucharistiquement, *vi verborum*, sans pouvoir se mouvoir de lui-même, comme un cadavre, bien que, *concomitanter*, l'âme et la divinité soient en lui... Comme de vrais phénix, les justes élus s'élèvent jusqu'au sommet de la montagne du Paradis dont le pied ne saurait être atteint par les vagues de feu... On peut bien penser aussi que l'Arche d'alliance qu'Élie retrouvera à la fin des temps sera parmi les vases sacrés que la sainte troupe des justes, semblables à des aigles, portera en procession en quittant cette terre. L'arche pourra alors renfermer le corps du Seigneur » .....

6. M. BÖHMER s'est efforcé d'analyser l'idée du royaume de Dieu dans l'Ancien Testament (*Der alttestamensliche Unterbau des Reiches Gottes*; Leipzig, 1902 ; in-8, v-236 pages). Il se propose d'en étudier plus tard le développement dans la littérature non canonique. Les origines sont fort obscures, et peut-être l'auteur, qui s'appuie d'ailleurs sur un examen méticuleux des textes, a-t-il parfois dépassé dans ses conclusions les limites de ce qu'on peut savoir. Il prend l'idée du dieu-roi (*mélék*) commune aux peuples sémitiques, et il en suit l'évolution en Israël : l'idée primitive est celle d'une puissance redoutable et cruelle ; combattue par la notion qui s'attache au nom de Iahvé, elle est reprise ultérieurement, ou plutôt le titre royal est repris pour signifier la puissance bienveillante du Dieu juste, protecteur des faibles, conformément à l'idéal de la royauté israélite. Les péripéties de la lutte entre ces deux formes de l'idée, dans les temps antérieurs aux prophètes, ne se dégagent pas nettement des textes, et il n'est pas autrement prouvé que l'idéal du roi juste et bienfaisant ait été propre à Israël. On trouverait facilement ailleurs des rois qui sont pasteurs de peuples et qui se vantent d'assurer la justice et le droit. Les écrits prophétiques et les Psaumes fournissent à la discussion une base plus solide que les noms propres qu'on trouve dans les livres historiques. M. BÖHMER en a tiré bon parti, et son histoire du règne de Iahvé, depuis Amos jusqu'à Daniel, est fort instructive.

7. M. O. SCHMIEDEL a voulu donner un aperçu raisonné des principaux problèmes que soulève maintenant la critique des Evangiles relativement à la vie de Jésus (*Die Hauptprobleme der Leben Jesu Forschung*; Tübingen, 1902 : in-8, IV-72 pages). Après avoir réfuté sommairement l'opinion qui conteste jusqu'à l'existence du Christ et l'authenticité de toutes les Épîtres de Paul, il discute la question des sources et d'abord celle du quatrième Evangile. Il se prononce résolument contre l'origine johannique et le caractère historique de ce livre ; il en apprécie avec justesse le caractère allégorique ; mais on peut hésiter à le suivre dans l'identification de Nathanael à Paul. La date de 130-140 doit être aussi un peu trop tardive. Le caractère des Synoptiques est bien défini. Peut-être la part d'allégorie qui entre dans les récits a-t-elle été exagérée ; et l'auteur

affirme trop absolument que la tradition a parfois changé, sans s'en apercevoir, des métaphores en faits. La portée symbolique de certaines narrations semble avoir été perçue des évangélistes, dont la pensée flotte, pour ainsi dire, entre l'idéal et le réel : par exemple, dans la tentation du Christ, sa prédication à Nazareth, d'après le troisième Évangile, la pêche miraculeuse de Luc, la multiplication des pains, la mission des soixante-douze disciples, etc. M. Schmiedel place avant 70 la rédaction des *Logia* et du proto-Marc ; vers 70, celle de la source ébionite (?) de Luc ; vers 80, Marc ; vers 90, la compilation de Matthieu, et vers 120 sa rédaction définitive ; vers 100, Luc. Ces dates ne peuvent être qu'approximatives. Il paraît très vraisemblable que Marc lui-même n'est pas un écrit d'une seule venue, bien qu'il ait acquis sa forme traditionnelle avant les deux autres Synoptiques. La rapidité de son exposé induit M. Schmiedel à formuler des jugements un peu sommaires touchant certains points importants, tels que les miracles, la résurrection du Sauveur. Sur ce dernier objet l'on peut apprendre beaucoup dans les Synoptiques et le dernier chapitre de Jean, nonobstant les divergences des récits, et le témoignage de Paul, que l'on nous dit être le seul historique, serait peu intelligible sans les Évangiles. Paul (I Cor. xv, 4) dit que Jésus est ressuscité le troisième jour, « selon les Écritures » : cette préoccupation de l'argument biblique n'est pas précisément d'un historien, et ce que Marc et Matthieu laissent entendre par la fuite des apôtres et le rendez-vous en Galilée vaut les renseignements de Paul, les complète certainement et les éclaire. En ce qui regarde la cène, le Fils de l'homme, le royaume de Dieu, M. Schmiedel fixe l'état des questions d'après les plus récents travaux. Il rejette la conception purement immanente ou purement transcendante du royaume, les deux points de vue ayant été associés dans la réalité. Il tend néanmoins à restreindre le point de vue eschatologique, trouvant dans les paraboles et dans le Discours de la montagne beaucoup de choses qui ne seraient pas en rapport avec la perspective eschatologique. Ces choses-là seraient à examiner dans le détail ; mais il semble bien que, dans toutes les paraboles, sans exception, et dans tout l'enseignement authentique de Jésus, l'idée du royaume en tant que présent est subordonnée à celle de sa consommation. La moisson, dans les paraboles de la semence, le développement final du sénevé, la fermentation par l'effet du levain correspondent à l'accomplissement du royaume. Que Jésus ait commencé par se croire le prophète du royaume, et que ses succès l'aient amené à se croire Messie, c'est ce que les textes ne permettent guère d'affirmer. Il peut y avoir un peu de convention dans le récit du baptême ; mais ce récit prouve du moins que la tradition la plus ancienne rattachait à cette circonstance l'entrée de Jésus dans la pleine conscience et possession de son rôle. Pourquoi le développement de la conscience messianique ne se placerait-il pas avant le baptême ? La réserve de Jésus s'explique aisément par le fait que le vrai Messie était le Messie glorieux, et sans doute aussi parce que l'aveu public de messianisme ne pouvait manquer

de mettre le Sauveur aux prises avec les autorités politiques. Le Christ n'a fait cet aveu que le jour de sa mort. Au lieu de supposer que la scène de la transfiguration aurait influencé celle du baptême, on pourrait tout aussi bien admettre le contraire pour les paroles du Père céleste; car il n'est pas très probable que le récit de la transfiguration ait pris consistance dans la tradition évangélique avant celui du baptême.

7. En un volume de très modeste format, M. J. Weiss a produit une étude très substantielle, très complète et fort instructive sur la notion du royaume de Dieu dans la prédication du Sauveur (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes;* Göttingen, Vandenhoeck, 2e éd., 1900; in-8, 214 pages). Le développement préliminaire de l'idée dans l'Ancien Testament est sommairement exposé d'abord : les affinités de l'idée évangélique sont avec la notion apocalyptique du royaume, où la défaite de Satan est la condition du règne de Dieu. Cette conception dualiste s'expliquerait en partie par l'influence persane. En faisant la critique des sources évangéliques, l'auteur observe que Marc ne mérite pas la confiance absolue que la plupart des critiques ont dans sa chronologie et dans ses descriptions : en réalité, il n'a pas de chronologie, et la clarté de ses tableaux pourrait bien être un effet de sa manière d'écrire. Est-ce la formule « royaume des cieux » qui est primitive, ou bien est-ce « royaume de Dieu » ? M. Weiss admet que la première a le même sens que la seconde, et que le mot « cieux » est une façon de désigner Dieu ; mais il hésite à penser qu'elle soit primitive, objectant l'emploi de la seconde dans Marc et les *Logia*. L'emploi de la formule « règne de Dieu », dans Marc, est peu concluant, la formule « règne des cieux » n'ayant pas de sens ou étant équivoque pour les lecteurs de l'évangéliste. Quant aux *Logia*, on affirme assez gratuitement que la formule « règne de Dieu » y était seule employée; sans doute, Matthieu lui-même écrit « règne de Dieu » deux fois, (XII, 28 et XXI, 31); mais le premier passage paraît glosé dans la source, et comme les *Logia* avaient subi bien des retouches avant la rédaction du premier Évangile, on ne saurait affirmer que les deux formules ne s'y trouvaient pas. La critique, fort courtoise, que M. Weiss a faite du portrait du Christ, par Wellhausen, dans son *Israelitische und jüdische Geschichte*, est excellente, et l'avertissement aux historiens de ne pas figurer leur propre idéal dans leurs héros, est toujours bon à répéter. Wellhausen a soutenu que l'élément eschatologique était secondaire dans la prédication de Jésus, et sans lien intime avec le principal. M. Weiss défend la thèse contraire : l'élément eschatologique et messianique est le centre de l'Évangile. Rien de plus facile à constater quand on aborde les textes sans opinion préconçue. Le royaume arrive, et il est si proche qu'il est présent, mais on le dit généralement à venir parce qu'il est tel en réalité. On a fait grand état du passage de Luc (XVII, 21) : « Le royaume de Dieu est en vous », pour appuyer l'idée d'un règne intérieur et actuel. Mais la parole s'adresse aux pharisiens qui n'ont pas le royaume de Dieu dans leurs cœurs; en sorte qu'il est plus naturel

d'entendre « en vous » (ἐντὸς ὑμῶν) au sens de « parmi vous ». Ce n'est pas sans beaucoup de subtilité que l'on suppose une restriction sous-entendue, comme si Jésus voulait dire : « Le royaume de Dieu est tel qu'il doit se réaliser en vous, pourvu que vous le vouliez et que vous en soyiez dignes. » Ajoutons que cette déclaration appartient en propre à Luc et fait partie du préambule que l'évangéliste a rédigé pour un discours eschatologique dont la substance a été reproduite ailleurs par Matthieu. L'évangéliste paraît bien avoir voulu remplacer par cette réflexion ce qu'on lit, dans Marc, xiii, 32 et Matth. xii, 36, sur « le jour et l'heure que les anges et le Fils même ne connaissent pas ». M. Weiss admet que le royaume est censé inauguré par la victoire de Jésus sur le démon. Mais le passage (Matth. xii 28; Luc, xi, 20) qui justifie cette assertion, et qui est en rapport avec les exorcismes pratiqués par les Juifs, sépare assez mal à propos (Marc, iii, 24-27) les deux comparaisons de l'empire divisé et du guerrier armé, et pourrait appartenir à une couche secondaire de la tradition évangélique. Il est clair que Jésus ne pensait pas laisser le royaume présent dans la société de ses disciples quand il leur disait : « Je ne boirai plus du produit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu. »

Toutes les autres questions concernant le royaume (terme, venue d'en haut, résurrection, jugement, la morale de Jésus, sa conscience messianique) sont traitées avec une critique fort pénétrante, très libre, mais nullement téméraire. On peut contester à l'auteur que Matth. xi, 27, soit l'expression historique de la conscience de Jésus; car l'ensemble de la prière semble imitée de l'Ecclésiastique (li), et sa forme rythmique n'est pas un argument pour mais contre son authenticité rigoureuse. La formule : « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, ni le Père si ce n'est le Fils », a le ton mystique et le fond métaphysique des discours du quatrième Évangile.

Bellevue.

Alfred Loisy.

LITTÉRATURE RELIGIEUSE MODERNE

La Passion de N.-S. Jésus-Christ et la Compassion de la T.-S. Vierge Marie, par le R. P. de Bussy S. J., réunit divers commentaires exégétiques et ascétiques, de nature à fournir un choix de lectures intéressantes sur la Passion du Christ (1 vol. gr. in-8°. 551 pp., Paris, Lethielleux, 1901, prix, 6 fr.). Observons à l'adresse de l'éditeur qu'il a la fâcheuse habitude de n'imprimer ni sur la couverture, ni sur le dos, ni à la page du titre, la date de publication des ouvrages qui paraissent dans sa librairie ; cela est souvent d'une incommodité

extrême, lorsqu'on veut se rendre compte de l'ancienneté d'un livre ou de son rapport de priorité avec quelqu'autre travail. Un tiers environ de ce volume contient le commentaire exégétique du P. de Ligny sur les scènes de la passion ; un autre tiers renferme des extraits tirés des ouvrages du P. J.-B. de Saint-Jure sur les affections que provoque ou que demande la dévotion envers la passion, un sermon de Bossuet et un autre de Bourdaloue. Le dernier tiers, le plus considérable, est tout en appendices. Il contient des morceaux plus courts, en vers et en prose, empruntés aux écrits des auteurs les plus différents : Lacordaire et Gréban, Victor Hugo et Chaffanjon, Louis Veuillot et l'abbé Pauvert, Monsabré et Jacopone di Todi, Faber et le barde Botrel..., etc. Il y en a pour tous les goûts. L'ouvrage est de nature à intéresser les esprits qui se plaisent aux morceaux de courte haleine. Il semble surtout destiné aux prédicateurs et aux personnes qui ont quelque habitude des auteurs mystiques, car ni le P. de Ligny ni le P. de Saint-Jure ne seraient facilement goûtés du commun des fidèles.

Le R. P. Bourgeois, des Frères Prêcheurs, à l'occasion des fêtes de béatification du pape Innocent V a publié une brochure sur *Le B. Innocent V, sa mission dans l'Église, raison de sa béatification présente*, Paris, Lethielleux, 1899, 63 p. in-18 (1 fr.). Il a laissé à son travail sur Pierre de Tarentaise, devenu Innocent V, sa forme oratoire primitive ; il y étudie les vertus du religieux, de l'archevêque (de Lyon) et du pape.

Les *Origines catholiques du théâtre moderne*, par M. Marius Sepet, Paris, Lethielleux, 1901 (1 vol. in-8°, 576 pp., prix : 8 fr.), comprennent une série d'études intéressantes, publiées à des époques très différentes entre 1878 et 1901 et réunies en volume après avoir subi des additions et des rectifications. Ce n'est pas un exposé didactique de l'ensemble du sujet, mais une collection d'études de détail, ayant chacune son unité particulière, et donnant un aperçu spécial, mais bien net, de l'un des côtés du sujet. Ces études sont distribuées d'une manière méthodique entre quatre chapitres ou parties : les drames liturgiques et les jeux scolaires, les mystères, les origines de la comédie au moyen âge, la renaissance. Celle-ci va des comédies de Marguerite de Navarre aux représentations d'Oberammergau.

Paris.

Jules Dalbret.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

LE SABBAT JUIF ET LES POÈTES LATINS

Les Juifs à Rome formaient, dès le temps de Cicéron, une colonie nombreuse. Un gouverneur d'Asie, L. Valerius Flaccus, avait interdit en 691/63 d'exporter l'or que les Juifs de la province envoyaient chaque année au temple de Jérusalem. Il avait confisqué ces collectes, et ce fut un des griefs allégués contre lui, dans un procès de concussion qui lui fut intenté par les provinciaux à son retour à Rome. Cicéron le défendit. Quand l'avocat vient à ce point de l'accusation, il baisse la voix : *Sic summissa uoce agam, tantum ut iudices audiant; neque enim desunt qui istos in me atque in optimum quemque incitent : quos ego quo id facilius faciant non adiuuabo.* Cicéron connaît trop leur union, la force de leur bruyante intervention dans les assemblées, leur fidélité aux mots d'ordre : *quanta sit manus*, *quanta concordia*, *quantum ualeat in contionibus*. Il faut contenir cette multitude agitée, *multitudinem Iudaeorum flagrantem*[1]. Tous ces traits nous indiquent un groupe important et fort remuant.

César favorisa les Juifs, en reconnaissance des services que lui avaient rendus en Égypte Hyrcan et Antipater. La colonie romaine se développa, si bien qu'à la fin du règne d'Auguste, 8.000 Juifs, au rapport de Josèphe, escortèrent les ambassadeurs venus pour demander la déposition d'Archélaüs[2].

Quels étaient les sentiments des Romains de Rome à

1. *Pro Flacco*, 66-67.

2. *Ant. jud.*, XVII, xi, 1 (§ 300 Naber) : Συνίσταντο δ'αὐτοῖς τῶν ἐπὶ Ῥώμης Ἰουδαίων ὑπεροκτακισχίλιοι.

l'égard de ces étrangers, en dehors de l'intérêt que les partis politiques pouvaient avoir tour à tour à les protéger et à les opprimer ? La littérature seule peut répondre à cette question. Dans trois articles de la *Revue des études juives*, M. Hild, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers, a étudié : *Les Juifs à Rome devant l'opinion et dans la littérature* [1].

Les conclusions de M. Hild peuvent tenir en ces deux citations : « Du mépris prétendu dont la civilisation romaine aurait honoré le judaïsme par privilège spécial, il n'y a chez les écrivains latins aucune trace avant la grande guerre qui ruina son indépendance... C'est la guerre sanglante, terminée par Titus, qui a allumé chez les païens des haines dont l'expression tâche à revêtir les formes du mépris [2]. » Quand il s'agit des poètes latins, M. Hild va plus loin. « Les Juifs, qui ont beaucoup à se plaindre de la littérature sérieuse ont été fort peu malmenés par la littérature amusante. — Horace les traite avec une sérieuse considération ; il ne met dans ses critiques ni mépris ni aigreur. — Conclure que Fuscus appartient à la religion juive est peut-être exagéré ; cependant la chose est possible. — Il y a des juives assez belles et assez désirables pour que des libertins à la façon d'Ovide comptent, pour les conquérir, avec les usages de leur foi. » Et même pour Ovide et Tibulle, M. Hild suppose formellement qu'ils acceptaient l'observance du sabbat : « Païens, ils ont dû parfois y payer tribut [3]. »

Par une pente habilement ménagée, M. Hild nous conduit donc à faire de ces poètes légers et amoureux, des prosélytes du judaïsme. Ces conclusions ont été admises par M. Théodore Reinach et, comme il arrive quand on résume, précisées, accentuées, dépouillées des nuances

1. VIII (1884), 1 ; XI (1885), 18 et 161.
2. *Ib.*, XI (1885), 193.
3. *Ib.*, 185, 38, 32

et des restrictions qui eussent pu les rendre acceptables ; « Aristius Fuscus... s'associait à la célébration du sabbat » : Tibulle est « encore un poète sabbatisant [1] ».

En soi, la thèse est un peu étonnante. Elle devient tout à fait invraisemblable quand on se remet en présence des textes et que l'on essaie, par l'ensemble des œuvres et la connaissance de la vie romaine, de se représenter l'existence et les sentiments des poètes au début du principat. Jusqu'ici on a trop exclusivement considéré le sujet du point de vue du judaïsme. On a voulu à tout prix mettre d'accord ces textes avec les données certaines que nous possédons sur la vie et le culte des Juifs, et quand il y avait désaccord, on a donné tort aux textes. On n'a pas vu qu'il ne peut s'agir d'en tirer des renseignements sur les Juifs, mais d'en déduire la déformation des observances et des idées juives dans des esprits romains. Il faut donc chercher à interpréter les poètes par eux-mêmes, non d'après les données juives [2].

Les auteurs que nous avons à interroger sont Horace, Tibulle, Ovide, Perse, Pétrone, Martial, Juvénal; ils s'échelonnent sur une période d'environ cent cinquante ans. Tandis que les premiers n'ont sur les Juifs que des mentions rapides, les derniers ont plus de détails et sont plus énergiques. Le judaïsme a pénétré davantage certains milieux, comme d'ailleurs l'ont fait les autres cultes orientaux. Le fameux passage de Juvénal, où il est question des *metuentes sabbata* en est une preuve [3]. Le ton aussi diffère

1. *Textes grecs et romains relatifs au judaïsme*, pp. 246, n. 3; 247, n. 2.

2. Outre les éditions principales des poètes étudiés, et les travaux cités de MM. Hild et Th. Reinach, où sont réunis tous les textes, voir E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e éd., Leipzig, 1898, III, 28 suiv.; la bibliographie est donnée, *ib.*, n. 70.

3. Je n'aurai à y relever qu'un détail utile à mon sujet, voy. p. 4, n. 1. On sait que ce passage a été souvent étudié : tous les philo-

un peu quand on passe du règne d'Auguste à l'époque suivante. Mais ce ton plus morose de Perse et de Juvénal tient à leur nature et à leur manière. Perse est un jeune homme très sérieux. Juvénal est un orateur violent que rien ne déride. Au temps de Perse, plus encore au temps de Juvénal, la rhétorique a tendu tous les ressorts de la littérature. Mais, même alors, chez un poète qui ne considère pas son métier comme un sacerdoce, chez Martial, nous retrouvons l'allure dégagée d'Horace et d'Ovide. En somme, ces témoignages sont concordants et, au fond, varient fort peu. Nous pouvons donc les prendre en bloc. Cette impression est confirmée par la lecture des prosateurs du même temps. Ainsi se découvrent l'idée que se faisaient les lettrés des observances sabbatiques, la voie qu'elles avaient prises pour pénétrer dans le monde de Rome, le milieu social qui les avaient accueillies [1].

I

Perse nous a laissé « un croquis un peu surperficiel, mais vivant et pittoresque du ghetto de Rome un soir de sabbat [2] ».

« Au retour du jour d'Hérode, lorsque, par une fenêtre huileuse, des lampes bien rangées, enguirlandées de violettes, vomissent une épaisse fumée, lorsqu'autour d'un

logues connaissent la dissertation de J. Bernays; voir la bibliographie complète dans Schürer, III, 123, n. 66.

1. Si je ne me limitais à la question du sabbat et à la qualité des sabbatisants il y aurait à citer d'autres textes poétiques. Les uns (Valerius Flaccus, Stace, Silius Italicus) sont l'écho de la grande guerre; les autres mentionnent des particularités de la vie religieuse ou sociale des Juifs. Chez les poètes cités dans cette étude, notamment chez Martial et Juvénal, il y a aussi des traits concernant les Juifs que je ne relève pas. Mon objet n'est pas de discuter tous les passages des poètes latins qui touchent aux Juifs et à leur religion.

2. Th. Reinach, *Textes*, p. 265, n. 3.

plat de terre rouge nage dans la sauce une queue de thon, que le ventre d'une jarre blanche se gonfle de vin : alors tu remues les lèvres en silence et le sabbat des circoncis pâlit ta face [1]. »

Les anciens commentateurs, à la suite de Casaubon [2], pensaient que *Herodis dies* était l'anniversaire d'Hérode, fêté par les Hérodiens dont parlent les évangiles. Aujourd'hui, on croit que les Hérodiens étaient non une secte, mais un parti politique, et *dies Herodis* est considéré comme une périphrase pour désigner le sabbat. Ce genre de périphrase qui sert à particulariser par un nom propre un objet plus général, n'est pas rare, en effet, chez les poètes latins; c'est un procédé emprunté aux Alexandrins.

Cependant, il faut toujours être très réservé en présence d'un texte formel. A l'interpréter largement, on risque d'en fausser complètement le sens. C'est le cas de l'expression *Herodis dies*. M. E. Schürer a prouvé que, dans les pays helléniques, on avait coutume de fêter *chaque mois* le jour natal du dynaste vivant [3]. Cet usage est attesté pour Antiochus Epiphane à Jérusalem par le livre des Macchabées [4], pour les Ptolémées par le décret bilingue de Canope et l'inscription de Rosette, pour Antiochus de Commagène par l'inscription de Nemroud-Dagh, pour les princes de la maison d'Attale par l'inscription de Sestos [5], pour les empereurs romains en

1. Perse, V, 179 :

At cum
Herodis uenere dies, unctaque fenestra
Dispositaē pinguem nebulam uomuere lucernae
Portantes uiolas, rubrumque amplexa catinum
Cauda natat thynni, tumet alba fidelia uino :
Labra moues tacitus recutitaque sabbata palles.

2. Edition de Perse, Lugduni Batauorum, 1695, p. 183.
3. *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, II (1901), 48.
4. II, vi, 7.
5. Dittenberger, *Sylloge*, 246, l. 35-36.

Égypte par les σεβασταὶ ἡμέραι du calendrier local. A cette liste, M. G. Wissowa a pu ajouter un témoignage d'origine latine, le seul jusqu'à présent[1]. Douze fois dans l'année, les autels élevés par Tityre fument en l'honneur du divin jeune homme, Octavien :

> Hic illum uidi iuuenem, Meliboee, quotannis
> Bis senos cui nostra dies altaria fumant.
>
> VIRGILE, *Buc.*, I, 42-43.

Virgile, alors tout pénétré d'hellénisme, s'exprime comme on aurait pu le faire à Antioche ou à Alexandrie.

A ce témoignage, je crois que l'on doit joindre le *dies Herodis* de Perse (34-62 ap. J.-C.). Sans doute à l'époque où écrit le poète, il n'y a plus de roi Hérode ; mais le dernier a porté le nom d'Hérode Agrippa (mort en 44). De plus, c'est un prince de la famille des Hérodes, d'abord Hérode roi de Chalcis du Liban († 48), puis le fils d'Hérode Agrippa, Agrippa II, qui a le pouvoir sur le temple de Jérusalem et qui nomme les grands-prêtres[2]. Il est possible que les Juifs, surtout en dehors de la Judée, aient observé l'anniversaire de ces princes comme une sorte de signe national de reconnaissance.

D'ailleurs, Perse s'exprime avec une certaine approximation. Ce qu'il décrit est en fait le sabbat, qu'il nomme à la fin. Il a confondu deux féries juives. Nous pouvons donc prendre son texte comme une peinture du sabbat.

Les lampes des Juifs brillaient dès avant le commencement du sabbat pour ne pas violer le précepte qui interdisait d'allumer du feu ce jour-là (*Exode*, XXXV, 3). La fumée ternissait le papier huilé qui servait de carreaux et remplaçait les vitres et les plaques transparentes, *specu-*

1. *Hermes*, XXXVII (1902), 157.
2. JOSÈPHE, *Ant.*, XX, I, 3, (15) ; VIII, 8 (179) ; 11 (196) ; IX, 1 (197) ; etc.

laria, dans les maisons pauvres [1]. Le même scrupule religieux obligeait de préparer dès la veille les éléments du repas, qui était nécessairement froid, un repas de conserves [2]. Enfin ce régime donnait au visage du sabbatisant une pâleur ascétique. Tels sont les traits réunis par Perse.

Le dernier a été l'objet d'une autre interprétation. On y a vu l'effet d'une confusion souvent commise par les auteurs païens entre le jeûne et le sabbat. Le texte de Perse n'est pas assez formel pour que l'on puisse se prononcer aussi nettement. Mais il nous montre peut-être comment l'idée de greffer le jeûne sur le sabbat, a pu venir à des appréciateurs un peu superficiels. Pour le commun des Juifs, la chère du sabbat était forcément médiocre : Perse nous donne un menu tout à fait maigre. Les païens ont pu croire qu'un jeûne plus ou moins strict, était une des observances du sabbat.

De là à garder un jeûne véritable quand un païen, par superstition, prétendait sabbatiser, il n'y avait qu'un pas. Ce pas a été franchi, au moins à Rome. Une série de textes concordants nous montrent le jeûne associé au sabbat. L'empereur Auguste écrit à Tibère : *Ne Iudaeus quidem, mi Tiberi, tam diligenter sabbatis ieiunium seruat quam ego hodie seruaui* [3]. Dans le même temps, deux historiens, Strabon et Trogue Pompée, assimilent le sabbat à un jeûne ; Trogue Pompée attribue même l'institu-

1. Mêmes expressions dans Sénèque, *Epist.*, 95, 47, pour décrire le rit des lampes : *Accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus, quoniam nec di egent et ne homines quidem delectantur fuligine.*

2. C'est ainsi que certains commentateurs ont expliqué l'épithète de « froid » appliquée au sabbat par Méléagre de Gadara, *Anth. Palat.*, V, 159, 4 (ἐν ψυχροῖς σάββασι) et par Rutilius Namatianus, I, 389 (*frigida sabbata*). La pauvreté des ménages juifs explique cette frugalité, contraire au véritable esprit du judaïsme; cf. Schürer, II, 472 et 490.

3. Cité par Suétone, *Oct.*, 76.

tion de ce jeûne à Moïse [1]. Un peu plus tard, Pétrone est l'écho de la même croyance et fait rentrer dans les prescriptions de la loi judaïque le jeûne du sabbat [2]. Enfin, Martial, voulant désigner une mauvaise odeur, parle de l'haleine des femmes qui jeûnent le sabbat : *Quod ieiunia sabbatariarum* (*redolent*) [3].

Ces témoignages ont été écartés dédaigneusement comme absurdes par plus d'un savant moderne. Ils ont cependant une grande valeur. Les uns viennent de l'expérience directe que donne la vie en des conditions fort diverses à Auguste, à Pétrone, à Martial. Les autres émanent d'un historien comme Trogue Pompée, qui représente la tradition littéraire, et d'un savant comme Strabon, « philosophe profond et observateur impartial [4] ». Il faut avoir de graves raisons pour écarter de telles dépositions. Ce qui leur donne une cohésion et, par suite, une solidité bien digne de considération, c'est qu'ils se réfèrent tous plus ou moins directement à la juiverie de Rome. Strabon lui-même, en dehors de ses voyages, réside et écrit à Rome. Il faut, sans doute, interpréter ces affirmations. Il n'est pas question de savoir si, en réalité, le sabbat est un jour de jeûne d'après la loi de Moïse [5]. Il s'agit seulement de la pratique du sabbat par le populaire oriental, plus ou moins israëlite, des bas quartiers de Rome, et par les païens qui l'imitaient au contact des femmes légères et de leur entourage. Ce qui était faux

1. Strabon, XVI, ii, 40 : τὴν τῆς νηστείας ἡμέραι, « le jour du jeûne », c'est-à-dire le sabbat ; Trogue Pompée dans son abréviateur Justin, XXXVI, ii, 14 : *In quo* (*in monte Syna*) *septem dierum ieiunio per deserta Arabiae cum populo suo fatigatus cum tandem uenisset, septimum diem, more gentis sabbata appellatum, in omne aeuum ieiunio sacrant, quoniam illa dies famem illis erroremque finierat.*

2. Fragment 37, éd. Bücheler, v. 6 : *Non ieiuna sabbata lege premet.*

3. IV, iv, 7 : publié en décembre 88, d'après Friedländer.

4. Hild, *l. c.*, XI (1885), p. 41.

5. En ce sens, l'appréciation de E. Schürer, *l. c.*, II, 472, n. 18 : « Ein grober Irrthum », est parfaitement fondée.

de Juifs authentiques, pratiquant sérieusement une religion bien définie, pouvait ne pas l'être des *sabbatarii* et surtout des *sabbatariae*.

Nous pouvons maintenant comprendre et replacer dans son cadre un passage d'Horace. Dans un sermon sur les folies humaines, le stoïcien Stertinius, prédicateur en plein vent, attaque la superstition en deux peintures. D'un côté, il nous montre un affranchi païen, courant les carrefours et demandant aux Lares un seul bienfait : ne pas mourir. Il lui donne pour pendant la folie d'une mère superstitieuse :

« Iuppiter, ingentis qui das adimisque dolores »,
Mater ait pueri mensis iam quinque cubantis,
« Frigida si puerum quartana reliquerit, illo
Mane die quo tu indicis ieiunia, nudus
In Tiberi stabit. » Casus medicusue leuarit
Aegrum ex praecipiti : mater delira necabit
In gelida fixum ripa febrimque reducet;
Quone malo mentem concussa? timore deorum.

Sat. II, III, 288-295 [1].

Le recueil d'extraits d'anciens commentaires sur Horace que les manuscrits nous ont conservé sous le nom d'Acron, rattache ce jeûne de Juppiter à la religion juive : *Quasi legem Iudaeorum pulsat.* Cette indication est plus ancienne que la médiocre compilation où elle est insérée. Elle s'éclaire par le rapprochement avec les textes précédents.

On a bien essayé, en ces derniers temps surtout, de dégager de toute solidarité avec le judaïsme la folie de cette femme. M. Hild a cherché le « jeûne de Juppiter »

1. « Juppiter, toi qui envoies et enlèves les grandes maladies », dit une mère dont le fils est au lit depuis cinq mois déjà, « si le frisson de « la fièvre quarte quitte mon enfant, le matin de ce jour où tu prescris le « jeûne, je le tiendrai nu dans le Tibre. » Que le hasard ou le médecin tire le malade du danger, sa mère en délire le tuera en l'enchaînant à une rive glacée et en lui rendant la fièvre. Quelle folie trouble son esprit? la crainte des dieux. »

parmi les jeûnes grecs et romains [1]. Aucun ne convient ici. Les uns, provoqués par des calamités, ne reviennent pas à époques fixes et prévues d'avance [2]. Les autres sont spéciaux à des divinités féminines, Dêmêtêr, Cérès, Isis, Magna Mater, lesquelles ne peuvent être identifiées à Juppiter. De plus, en général, ces jeûnes sont des cérémonies publiques et non des dévotions privées.

Il est donc naturel de chercher ailleurs. Quelques commentateurs d'Horace ont pensé aux jeûnes des Pharisiens. Ces jeûnes avaient lieu deux fois la semaine, le lundi et le jeudi [3]. La coïncidence des noms du jeudi et du jeûne de Juppiter avait déjà frappé un scoliaste ancien, Porphyrion : « *Illo mane die quo tu indicis* : Die Iouis ». Mais il est peu probable qu'au temps d'Horace, la pratique des Pharisiens soit devenue assez générale pour être connue à Rome par les païens. De plus, l'équation *dies Iouis* = jeudi, n'était peut-être pas aussi claire pour le temps d'Horace que pour celui de Porphyrion (probablement le IVe siècle). Les premières mentions incontestables de la semaine se trouvent seulement dans Dion Cassius et Tertullien, si l'on met à part le samedi vulgarisé par les Juifs [4].

1. *L. c.*, XI (1885), 36.
2. Tertullien, *De ieiunio*, xvi.
3. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 489 suiv.
4. Voy. plus bas 27, n. 1. Dion, XXXVIII, xviii ; Tert., *Apol.*, xvi ; *Ad. Nat.*, I, xiii. Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, I, ii, 834 (*Calendarium*, Ruelle), et II, i, 172 (*Dies*, S. Reinach). On cite aussi Pétrone, xxx : *Altera* (*tabula habebat*) *lunae cursum stellarumque septem imagines pictas; et qui dies boni quique incommodi essent, distinguente bulla, notabantur.* Je crois que ce tableau, fixé à un montant de la porte dans la salle à manger de Trimalcion, était un vulgaire calendrier, avec une peinture astrologique à la partie supérieure, et des indications semblables à celles de nos almanachs, sur les jours où l'on ne doit pas prendre de bains, se couper la barbe ou les ongles, etc., indications sans rapport avec la semaine. Le tableau, qui fait pendant, joue le rôle de notre ardoise, et indique les sorties de Trimalcion : *III et pridie Kal Ian. C. noster foras cenat.*

A Rome, au temps d'Auguste, le jour du jeûne, désigné ainsi sans plus d'explications, c'est le jour du sabbat. Tel est le sens que devait comprendre, à première vue, un lecteur d'Horace, et il est vain d'en chercher un autre.

On a fait deux objections à cette explication. L'identification de Javeh à Juppiter est « choquante » ; « plus choquante encore » est l'expression *timore deorum* [1]. Mais il n'est pas probable que la femme en question soit une juive. La peinture d'Horace aura une portée satirique plus longue, si c'est une romaine mêlant au culte des dieux les pratiques des Juifs. On ne sait d'ailleurs comment Horace eût pu désigner le dieu des Juifs. Tout dieu étranger devient pour un Romain un dieu du panthéon classique. Javeh-Juppiter n'aurait pas eu à réclamer un privilège que l'on n'accordait pas à Baal-Saturne, à Zeus-Balmarcod ou à Iuno-Caelestis. De telles identifications étaient une monnaie courante [2]. Quant à *timore deorum*, ces mots ne répondent pas seulement à la question particulière : *Quone malo mentem concussa*. C'est la conclusion, et la seule conclusion, du point que, dans son sermon, Stertinius dirige contre la superstition. La réponse s'applique aussi bien au cas de l'affranchi qu'à celui de la mère affolée.

Mais par le vœu de cette femme, nous découvrons l'esprit des pratiques judaïsantes. Ce vœu comporte deux parties : le jeûne et le bain d'eau courante. Or ce sont deux procédés de purification. Conformément à une idée commune aux anciens, la maladie est une souillure. La lustration est opérée par le bain dont M. Deubner signalait dernièrement le rôle dans le culte des dieux chtoniens

1. Hild, *l. c.*, XI (1885), 36.

2. Cf. aussi la manière dont est rapporté l'édit du préteur, Cn. Cornelius Hispallus, en 615/139 : *Idem Iudaeos qui Sabazi Iouis cultu romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit* (Val. Max., I, iii, 2 dans les extraits de Iulius Paris) ; et la traduction des noms sémitiques théophores en grec, cf. R. Herzog, *Philologus*, LVI (1897), 33-69, et Clermont-Ganneau, *Études d'archéologie orientale*, I, 102.

ou infernaux [1]. Le jeûne lui est associé, de même qu'ailleurs il figure dans les grandes purifications des *supplicationes* et dans le culte des déesses de l'au-delà ; car le jeûne en l'honneur de Dêmêtêr et de Cérès peut être maintenant cité, non plus comme le jeûne indiqué par Horace, mais comme une analogie qui l'éclaire.

Ces vers d'Horace nous font entrer dans l'intimité morale des *sabbatarii*. A une époque où les grandes religions et les superstitions nationales ont perdu leur influence, il se forme un culte mal défini, où, sur le paganisme primitif, les vieilles pratiques indo-européennes se rajeunissent et se contaminent à l'influence des importations orientales. Ce culte est composé d'éléments disparates : rits nationaux, fétichisme rural, pratiques appartenant au folk-lore général, observances de religions étrangères. Surtout, le vieux fonds d'horreur et de sauvagerie, longtemps dissimulé sous les atténuations des religions classiques, qui avait alimenté jusque-là dans l'obscurité les pratiques cachées de la magie, reparaît subitement au grand jour, et reprend vie aux souffles plus âpres que lui envoie l'Orient, le pays des religions brutales et restées intactes au milieu de la civilisation. Toutes les *sabbatariae* n'étaient pas des Canidie ou des Locuste. Mais elles appartenaient au même monde et subissaient les mêmes influences.

Ce syncrétisme, et le caractère à demi magique que pouvait prendre parfois l'observance du sabbat, sont encore révélés par un détail que mentionne Juvénal. Il parle du pays « où les rois célèbrent pieds nus la fête du sabbat »,

> Obseruant ubi festa mero pede sabbata reges.
>
> *Sat.* VI, 159.

1. *De incubatione capita quattuor*, Leipzig, 1900 ; p. 22. Cf. le lavage rituel du cadavre dans les funérailles chrétiennes, sacramentaire de Bergame, éd. CAGIN, nos 1507-1508.

« Ce détail paraît être de pure imagination [1]. » Certes oui, si on le prend tel quel et comme une particularité de la véritable cérémonie juive [2]. Il en va tout autrement si on le considère comme un trait emprunté aux judaïsants païens. La nudité, partielle ou complète, est une des conditions exigées dans les pratiques magiques [3]. Du moment que l'observance du sabbat est devenue une superstition confinant aux cultes magiques, il est naturel qu'elle soit mélangée de rits propres à ces cultes.

Ailleurs, et dans Juvénal encore, le judaïsme est associé au culte des arbres. Du moins, je ne vois pas de sens plus satisfaisant aux vers suivants, tirés du portrait de la femme superstitieuse :

> Cophino faenoque relicto,
> Arcanam Iudaeà tremens mendicat in aurem,
> Interpres legum Solymarum et magna sacerdos
> Arboris ac summi fida internuntia caeli [4].
>
> *Sat.*, VI, 542-545.

On rapporte d'ordinaire *arboris* à l'installation des Juifs pauvres dans le bois des Camènes et le bosquet de Numa [5].

1. Th. Reinach, *Textes*, p. 291, n. 3.

2. Saint Jean Chrysostome mentionne une fête où les Juifs dansaient pieds nus sur les places publiques d'Antioche (*Contra Iudaeos*, I, 393 A et 590 B ; cité par Cumont, *Wiener Studien*, XXIV (1902), *Bormanheft* : *Une formule grecque de renonciation au judaïsme*, p. 11 du tirage à part, n. 20). Mais Juvénal parle du sabbat et probablement d'après ce qu'il a appris autour de lui.

3. Médée (Ovide, *Mét.*, VII, 183), Canidie (Hor., *Sat.*, I, VIII, 24) ont les pieds nus. Ce rit n'est qu'une atténuation de la nudité absolue : sur les gemmes, des femmes qui se livrent à des opérations magiques sont représentées complètement nues (W. Kroll, *Antiker Aberglaube*, Hambourg, 1897, p. 21). On peut comparer la nudité des Luperques, à la fête commémorative du 15 février, Varron, *De lingua lat.*, VI, 34. Cf. aussi F. Dümmler, dans le *Philologus*, LVI (1897), pp. 5 suiv.

4. « Quittant son panier et son foin, secrètement une juive tremblante mendie à son oreille : c'est l'interprète des lois de Solymes, la grande prêtresse de l'arbre et la fidèle messagère du ciel suprême. »

5. Juv. III, 10 suiv., où l'on retrouve le panier et le foin, qui sont tout le mobilier de ces ménages : *Iudaeis quorum cophinus faenumque supellex.*

L'expression serait bien obscure et équivoque, même pour Juvénal. Le génitif qui suit *sacerdos* ne peut guère désigner que le culte ou la divinité à laquelle le prêtre est attaché. *Sacerdos arboris* est expliqué d'ailleurs par l'expression suivante : *summi fida internuntia caeli ;* par les arbres, la juive devient la confidente du ciel.

La divination par les arbres est rarement mentionnée. Un exemple classique et fort ancien nous est donné par le chêne ou les chênes de Dodone. Il est possible que ce genre de divination soit un élément primitif de certains cultes oraculaires (le lierre de Bacchus, le laurier d'Apollon). En tout cas, il avait pu se conserver ou renaître au temps des Césars dans les milieux superstitieux. L'attribuer aux Juifs était naturel pour les anciens qui croyaient que les Juifs adoraient le ciel [1]. Si ce passage de Juvénal doit être ainsi compris, on y reconnaîtra un nouvel effort de la tendance des Romains sous l'Empire à confondre le judaïsme avec toute superstition.

Dans le même sens, dépose aussi le passage où Perse nous dépeint le sabbat juif. A la suite des vers que j'ai cités [2], on lit :

> Tum nigri lemures ouoque pericula rupto ;
> Tum grandes Galli et cum sistro lusca sacerdos
> Incussere deos inflantes corpora, si non
> Praedictum ter mane caput gustaueris alli.
>
> *Sat.* v, 185-188 [3].

1. *Nil praeter nubes et caeli numen adorant*, Juv., xiv, 97. Cette croyance était déjà celle d'Hécatée, au iiie siècle av. J.-C. Voy. Th. Reinach, *Textes*, p. 16. Tout en protestant contre cette erreur, M. Reinach reconnaît que, sous cette forme, le panthéisme a pénétré dans le judaïsme au temps de Philon (*ib.*, n. 2). Il est encore ici possible que les anciens aient été observateurs moins inexacts qu'on ne l'a dit, et que Strabon, Celse, Pétrone, Juvénal soient seulement les témoins de sociétés judaïsantes et fortement syncrétistes.

2. Plus haut, p. 5 [309], note 1.

3. « Voici les noirs lémures, les dangers que présage la rupture d'un œuf ; voici les galles imposants [les archigalles ? mais cf. Juv., vi, 512-

Voilà donc le groupe où se classe l'observateur du sabbat. En quatre ou cinq exemples, Perse rassemble les divers types de superstition que réunissait cette contrefaçon de religion. Le folk-lore général est représenté par l'ooscopie [1] et l'action préservatrice de l'ail [2]. Les croyances italiques font surgir les fantômes des lémures. Enfin, l'Orient envoie les Galles et les prêtres égyptiens. Le sabbat juif a une place d'honneur dans ce mélange. On ne peut mieux indiquer ce qu'il était aux yeux des Romains. Du même coup, nous pressentons dans quel milieu social et grâce à quels douteux intermédiaires il s'introduit. Cette procession de prêtres eunuques et d'Isiaques armées du sistre rappelle le défilé pittoresque des amis qui viennent dans Horace pleurer la mort de Tigellius :

> Ambubaiarum collegia, pharmacopolae
> Mendici, mimae, balatrones [3].

II

Une question se pose qu'il faut résoudre d'abord. Comment et par qui Horace et les poètes de son temps

513 : *ingens semiuir*] et la prêtresse borgne armée du sistre : ils vous envoient dans le corps des démons qui font enfler, si, trois fois le matin, l'on n'a eu la précaution de croquer d'une gousse d'ail. »

1. « Sacerdotes qui explorandis periculis sacra faciebant, obseruare solebant ouum igni impositum utrum in capite an in latere desudaret. Si autem ruptum effluxerat, periculum ei portendebat pro quo factum fuerit, uel rei familiari eius. » Scol. de Perse, *ad loc.*

2. Il protège les enfants, écarte les serpents et les scorpions ou guérit de leurs morsures, préserve du tonnerre, etc. Cf. Riess, art. *Aberglaube*, dans Pauly u. Wissowa, *Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft*, I, 58 (qui ne cite pas le passage de Perse). Encore aujourd'hui, à Chio, on se bouche les narines aux enterrements avec des feuilles ou avec de l'ail, pour que la maladie n'entre pas ; Hubert Pernot, *L'île de Chio* (Paris, 1903), p. 103-104.

3. *Sat.* I, II, 1 ; par *mendici*, on entend surtout les prêtres quêteurs : prêtres de Cybèle ou d'Isis, rabbins juifs. Sur le culte d'Isis, voy. plus loin.

ont-ils connu le judaïsme? On conviendra que leur attitude devra se trouver différente, suivant que le judaïsme leur aura été présenté et expliqué par les sages et les chefs du peuple juif, ou qu'il leur est apparu comme la superstition négligeable de pauvres hères et de femmes ignorantes.

Au commencement de la troisième satire, Horace fait un portrait de l'inconstant dans la personne de Tigellius, virtuose favori de César et d'Octave :

> Modo reges atque tetrachas,
> Omnia magna loquens, modo : « Sit mihi mensa tripes et
> Concha salis puri et toga quae defendere frigus,
> Quamuis crassa, queat [1]. »
>
> *Sat.* I, III, 12-15.

Les tétrarques ont existé en Galatie et en Judée. Mais, au temps de cette satire (vers 718/36), il n'y avait plus de tétrarques en Galatie; Pompée semble-t-il, les avait supprimés. Déjotarus, roi et maître de la Galatie, venait de mourir (714/40). C'est ce prince qu'aurait pu connaître Tigellius; on lui donne toujours le titre de roi.

Restent donc les tétrarques juifs. Ils séjournèrent souvent à Rome. Pompée y fait conduire Aristobule II en 691/63, qui en 697/57 s'enfuit en Judée, est pris, renvoyé à Rome l'année suivante, remis seulement en liberté par César en 705/49. Son plus jeune fils, Antigone, l'avait accompagné en 63 et suivit sa fortune [2]. En 714/40, Hérode le Grand vient à Rome solliciter l'appui d'Antoine

1. « Un jour, il n'avait à la bouche que rois et tétrarques, tout était grand; un autre jour : « Que je possède seulement une table à trois « pieds, une coquille de sel ordinaire, une toge suffisante à me protéger « du froid, quoique grossière. »

2. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 5 (§ 79 Naber), VI, 1 (96-97). On envoya Antigone en Judée quand il fut pris la seconde fois avec son père en 56.

et du sénat contre Antigone [1]. Plus tard, vers 731/23, il envoie à Rome ses fils, Alexandre et Aristobule ; reçus dans la maison de Pollion, ces jeunes gens y restèrent jusqu'à la fin de leur éducation, vers 736/18 [2]. Enfin, on mentionne le séjour d'Agrippa sous Tibère, de son fils sous Claude [3].

Parmi les hommes distingués qui sont le centre des sociétés littéraires au temps de la guerre civile et sous Auguste, deux sont désignés comme les amis des princes juifs, Pollion et Messalla [4]. Ces rapports d'amitié paraissent probables pour Pollion, mais très douteux pour Messalla. En effet, tandis que Josèphe, avec son exagération ordinaire, fait de Pollion un courtisan d'Hérode, Messalla est seulement nommé incidemment dans l'affaire de l'année 714/40. Lorsque Hérode vint solliciter l'amitié des Romains, Messalla et Sempronius Atratinus soutinrent le prince juif devant le sénat [5]. Mais alors Messalla était un chaud partisan d'Antoine. Puisque Antoine avait fait sienne la cause d'Hérode, c'est comme

1. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, xiv, 3 (379).

2. *Ib.*, XV, x, 1 (343) : Τούτοις ἀνελθοῦσι καταγωγὴ μὲν ἦν ὁ Πωλίωνος οἶκος, ἀνδρὸς τῶν μάλιστα σπουδασάντων περὶ τὴν Ἡρώδου φιλίαν.

3. *Ib.*, XVIII, vi, 1 (143) ; XIX, 9, 2 (360). Il ne faut pas se méprendre sur le caractère des séjours consentis à Rome par les princes juifs. Josèphe leur en fait de grands honneurs et flatte du même coup les Romains. Mais la politique du sénat, puis des empereurs, a toujours été d'attirer et de retenir à Rome les parents et surtout les fils des dynastes auxquels on gardait encore l'apparence de la dignité royale. — Cf. Hild, *l. c.*, XI (1885), 24, n. 4 : les faits cités dans cette note sont amplifiés et manquent de précision chronologique. Quant aux détails réunis par E. Schürer, *l. c.*, III, 34, n. 93, sur la présence de juifs ou de juives dans l'entourage des empereurs, ils n'ont pas une grande importance, si l'on considère leur date, leur dispersion sur une période longue, le caractère de chacun d'entre eux.

4. Hild, *l. c.*, XI (1885), 27.

5. *Ant. Jud.*, XIV, xiv, 4 (384 Naber) : Συναγαγόντος τε τὴν βουλήν, Μεσσάλας καὶ μετ'αὐτὸν Ἀτρατῖνος, παραστησάμενοι τὸν Ἡρώδην, τάς τε τοῦ πατρὸς αὐτοῦ εὐεργεσίας διεξῇσαν κ.τ.λ.

ami d'Antoine, non comme ami d'Hérode, que Messalla accepta de jouer ce rôle.

Ces indications précises suffisent à éclairer le passage d'Horace et les relations de l'aristocratie romaine avec les princes juifs. Pour Tigellius, ou plutôt pour Horace, les tétrarques sont des princes d'Orient, d'un Orient fabuleusement riche, antithèse du pauvre ménage de Philémon et Baucis, *mensa tripes et concha salis puri* [1]. Le poète ne songe pas aux séjours plus ou moins volontaires, d'Aristobule II, d'Antigone, ou d'Hérode. Les rivalités de ces roitelets compliquaient les rivalités des partis romains ; elles faisaient entrer les tétrarques dans les banalités de la conversation quotidienne [2]. Il n'y a rien de plus dans le mot d'Horace.

Mais on a essayé de tirer un parti singulier des visites faites par les princes juifs. On voit la haute société juive en relations avec Pollion, Messalla, Nicolas de Damas, et par là, avec Horace, Tibulle, Ovide, Valgius, Virgile. « A qui fera-t-on croire que les conversations de ces esprits éminents restèrent sans influence sur la condition morale des Juifs et sur leur considération publique à Rome [3] ? » Il faudrait d'abord prouver que les conversations de ces esprits éminents aient roulé sur les Juifs, sur le judaïsme, sur les questions religieuses. Le judaïsme est resté en dehors du mouvement d'idées de l'antiquité classique ; Virgile et ses amis ont dû s'occuper de lui à peu près autant que Racine, Boileau et La Fontaine, des Persans et des Chinois. Il faudrait encore prouver que les princes juifs étaient des zélateurs de leur religion et qu'ils s'entretenaient avec leurs amis de Rome des enseignements

1. Cp. Ovide, *Mét.*, VIII, 651.
2. Phasaël et Hérode ont été nommés tétrarques par Antoine dans l'automne de 713/41 ; *Ant. jud.* XIV, xiii, 1 (326 Naber).
3. Hild, *l. c.*, XI (1885), 28.

donnés par Moïse plutôt que de politique. Il faudrait enfin renoncer au système qui consiste à présenter les poètes latins, et en général les écrivains païens, à la fois comme très bien renseignés sur le judaïsme par ces conversations et comme les dociles copistes de sottises grossières et les propagateurs de préjugés inintelligents.

En dehors de ces raisons générales, les intermédiaires indiqués ne fournissent pas un pont très solide entre le judaïsme et le paganisme. Nicolas de Damas, quoique Grec, est tellement mêlé à l'histoire des Juifs qu'on peut le considérer comme l'un d'eux. Mais précisément cette situation le rendait suspect, et, en tout cas, il ne paraît pas avoir eu beaucoup de relations avec les sociétés mondaines de Rome. Son rôle fut essentiellement politique. Nous avons écarté Messalla. Pollion a dû connaître les Juifs surtout par les fils d'Hérode. La date de leur arrivée à Rome, 731/23, est postérieure aux satires d'Horace, aux Bucoliques et aux Géorgiques de Virgile, probablement à une partie des élégies déliennes de Tibulle qui sont des alentours de 730/24 et années suivantes. De 40 à 23, on ne signale pas le séjour de princes juifs à Rome. Enfin aucun de ces poètes n'appartient au cercle de Pollion. Virgile lui avait fait quelques avances dans les Bucoliques, mais s'était bientôt retiré, quand Pollion prit vis-à-vis du nouveau régime une attitude réservée et froide. Quant à Ovide, il appartient à un autre monde et à une autre génération.

Si donc les poètes au temps d'Auguste ont quelques notions du judaïsme, ils les puisent dans la tradition littéraire des païens et dans la vie quotidienne. Ils étaient en contact avec le populaire. Alors nous sortons des hypothèses en l'air et nous rentrons dans la réalité. A la fin de la quatrième satire (vers 716/38), Horace réclame l'impunité. Si on ne veut pas la lui accorder, il menace d'un soulèvement général des poètes:

Multa poetarum ueniat [1] manus, auxilio quae
Sit mihi (nam multo plures sumus), ac ueluti te
Iudaei cogemus in hanc concedere turbam.

Sat. I, IV, 141-143 [2].

Les éditeurs rapprochent de ces vers, à la fois le passage du *Pro Flacco* que je citais en commençant, et saint Matthieu, XXIII, 15 : Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, ὑποκριταί, ὅτι περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον. Mais ce sont là deux choses assez différentes. Avec le vers d'Horace, l'ardeur du prosélytisme juif aurait sa première référence dans la littérature latine. Je crois qu'on doit l'effacer. Horace ne menace pas de rendre son adversaire semblable à lui, d'en faire un prosélyte de la poésie. Il le menace de l'entraîner dans une foule compacte et passionnée et de le forcer à hurler avec les loups, ce qui est la seule voie de salut pour l'homme isolé. Nous avons en raccourci le tableau de ces brusques mouvements, comme il en arrive encore dans les bazars des villes d'Orient. A un mot d'ordre lancé par un parti politique, les bandes juives se précipitaient entraînant de gré ou de force les indifférents sur leur passage. Ce sont, presque dans les mêmes termes (*manus*, *turbam*), les affirmations du *Pro Flacco*.

Horace connaissait donc les Juifs, non pas par les princes et les savants, mais par le menu peuple des artisans, des affranchis et des esclaves. C'est sans doute un affranchi que cet Apella qui est pour lui le type de la crédulité juive. La dernière étape du voyage à Brindes est la petite ville de Gnatia. On a essayé de faire

1. Je lis *ueniat* avec le plus grand nombre des mss. et les plus autorisés.

2. « Si tu ne veux pas me permettre d'écrire des satires, que la nombreuse cohorte des poètes vienne à l'aide : car nous sommes en majorité et, comme des Juifs, nous te forcerons d'entrer dans notre bande. »

croire à Horace et à ses amis que l'encens s'enflammait spontanément dans le temple de Gnatia :

> Credat Iudaeus Apella,
> Non ego; namque deos didici securum agere aeuom,
> Nec, siquid miri faciat natura, deos id
> Tristis ex alto caeli demittere tecto.
>
> *Sat.*, I, v, 100-103 [1].

Apella, transcription du nom grec Ἀπελλᾶς, Ἀπελλῆς, est probablement un nom d'affranchi : car c'est un nom grec et c'est un nom abrégé. Depuis une quinzaine d'années, on étudie méthodiquement les noms abrégés dans la mythologie et dans la vie quotidienne [2]. Ils ont plus d'une fonction. Dans la famille, ils servent à distinguer deux personnes qui ont le même surnom ou sont des diminutifs caressants : *Antipas*, surnom d'un Hérode, est l'abréviation du nom complet porté par divers membres de la famille, notamment par le grand ancêtre iduméen, *Antipatros*. Par suite, ces formes courtes deviennent des sobriquets familiers qui passent aux esclaves et de là aux affranchis : un des chefs les plus connus de la flotte de Sex. Pompée, qui se rallia ensuite à Octave, était un affranchi appelé tantôt Ménodore et tantôt Ménas. Ἀπελλᾶς peut-être une abréviation de Ἀπελλαῖος, car ces formes courtes représentent

1. « Qu'on le fasse croire au juif Apella, pas à moi. Car je sais bien que les dieux mènent une vie sans soucis, et que, si des miracles se produisent dans la nature, ce ne sont pas les dieux qui, dans leur ennui, les feraient tomber du plafond céleste. »

2. Cf. Bechtel, *Hermes*, XXXIV (1899), 385 suiv. ; Id., *Die einstämmigen männlichen Personennamen des Griechieschen*, dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Göttingue, Phil. hist. Klasse, N. F., Bd. II, No. v (Berlin, Weidmann, 1898) ; Id., *Die attischen Frauennamen nach ihrem Systeme dargestellt*, Göttingue, 1902 ; et surtout le livre capital de A. Fick u. Bechtel, *Die griechischen Personennamen nach ihrer Bildung erklärt u. systematisch geordnet* ; 2e éd., Göttingue, 1894, in-8, pp. 15 suiv., 37 suiv. — Sur l'alternance des noms complets et des noms abrégés dans Plaute, voy. Karl Schmidt, *Hermes*, XXXVII (1902), 192 et 376.

aussi bien des mots dérivés que des mots composés [1]. Comme dans ce groupe de noms, la forme en Ἀπολλ- alterne avec la forme en Ἀπελλ-, Ἀπελλᾶς peut être aussi l'abréviation d'un nom semblable à Apollodore. En tout cas, le milieu social que révèle ce nom ne peut être méconnaissable [2].

La mention de ce juif est, dans Horace, tout à fait rapide, suivant une manière fréquente dans les Satires. La fin, *namque deos didici securum agere aeuom*, etc., avec un rappel formel de Lucrèce [3], est une allusion aux dieux d'Épicure, qui mènent une vie paresseuse (*securum aeuom*), et qui n'ont pas même la ressource, pour se désennuyer (*tristis*), d'envoyer de temps en temps du plafond céleste quelques miracles aux mortels. *Tristis*, « graves, sévères, ennuyés », s'applique parfaitement aux dieux d'Épicure, comme toute cette boutade. M. Hild se trompe donc en entendant cette épithète du dieu des Juifs, dont on n'a que faire en ce passage [4]. L'expression *caeli tecto* est aussi de Lucrèce (II, 1110). Mais Horace s'égaie aussi bien aux dépens d'Épicure et de Lucrèce que des Juifs et des miracles [5]. Ce passage, où l'on a vu souvent une profession de foi épicurienne, est une plaisanterie d'un sceptique achevé.

1. O. Crusius, *Neue Jahrbücher für klass. Philologie*, CXLIII (1891), 390 suiv, ; cf. Fick et Bechtel, *l. c.*, p. 64.

2. Apellas est le nom d'affranchis de M. Fadius Gallus et de Lépide (Cic., *Epist.*, VII, xxv, 2 et X, xvii, 3). Le nom a deux formes dans les inscriptions latines : *Apella* (C. I. L. XIV, 620 et 3864), et *Apelles* (V, 3275 ; IX, 834, 5089 ; XIV, 246, deux fois). Il désigne un affranchi *ib.* IX, 2129, 5089 ; XIV, 620 ; un sémite de la Cyrénaïque, père d'Itthallammon, *ib.* XIV, 2109 (Genzano, près Lanuvium : *A. Terentio, A. f., Varr(oni) Murenae, Ptolemaiei Cyrenens(es) patrono*; διὰ πρεσβευτῶν Ἰτθαλλάμμονος τοῦ Ἀπελλᾶ, Σίμωνος τοῦ Σίμωνος : inscription contemporaine d'Horace si ce Muréna est le consul de 731/23).

3. V, 82 et VI, 58 : *Nam bene qui didicere deos securum agere aeuom.*

4. *Loc. cit.*, XI (1885), 37.

5. Dans *Icaroménippe*, 25 et suiv., Lucien nous montre Zeus entendant les prières, les serments, envoyant les oracles, les présages, par des trappes qui fermaient des puits communiquant avec la terre.

III

Ce morceau nous donne le ton de la satire d'Horace. Dans ces œuvres légères, on trouve d'autres mentions des Juifs; nous les avons analysées [1]. Horace ne s'y départit point de son persiflage rationaliste. C'est aussi son attitude, plus claire encore, dans un épisode classique. Nous y verrons, en même temps, dans quel monde les observances sabbatiques étaient l'objet des conversations... et des plaisanteries.

Horace, en flânant, rencontre un intrigant qui s'attache à ses pas et ne veut plus le lâcher. Ils traversent ensemble le forum. Horace, qui prétendait aller voir un malade au Transtévère, se dirigeait déjà de ce côté quand survient un ami, le poète Aristius Fuscus. Horace fait des signes désespérés pour qu'il le tire d'embarras :

> Certe nescio quid secreto uelle loqui te
> Aiebas mecum.

Mais le mauvais plaisant de Fuscus, qui connaît le fâcheux compagnon d'Horace, feint une grande terreur :

> Memini bene, sed meliore
> Tempore dicam : hodie tricesima, sabbata; uin tu
> Curtis Iudaeis oppedere. — Nulla mihi, inquam,
> Religio est. — At mi. Sum paullo infirmior, unus
> Multorum; ignosces : alias loquar.
>
> *Sat.* I, IX, 67-72 [2].

1. *Sat.* I, III, 12 (p. 12); IV, 143 (p. 20); V, 100 (p. 21); II, III, 288 suiv. (p. 9).

2. « Je me souviens bien, mais je parlerai en un meilleur moment. « Aujourd'hui c'est le trentième jour, le sabbat : veux-tu donc p.... au « nez des juifs circoncis ? — Moi, je n'ai pas de dévotions. — Moi, si. Je « suis un peu faible d'esprit, un homme du commun. Tu m'excuseras. « Une autre fois, je parlerai »... Il fuit, le misérable, et me laisse sous le couteau. »

J'ai transcrit ce dialogue si connu, parce qu'il est indispensable de le lire complètement pour en saisir le caractère.

Tricesima sabbata a fait couler l'encre à flots. Rabbins et laïcs, juifs et chrétiens ont pâli pour donner des interprétations aussi compliquées qu'invraisemblables.

Celle qu'admettent aujourd'hui la plupart des commentateurs a été proposée par Dombart [1]. Les Juifs observaient la nouvelle lune. Dans *Amos*, VIII, 5, la néoménie est assimilée au sabbat ; c'est un jour où l'on s'abstient des affaires. La néoménie et le sabbat sont d'ailleurs souvent mentionnés ensemble : *Isaïe*, I, 13 ; *Osée* II, 11 [2]. Or la nouvelle lune tombait, dans les mois pleins, le trentième jour du mois, et Commodien, au IIIe siècle, traduit *neomenia* par *tricesimae* ou *tricesima* (pluriel féminin ou neutre [3]). Ainsi, dans Horace, *tricesima* désigne la nouvelle lune. Quant à *sabbata*, c'est, pour Dombart, un mot générique, comme *sacra* ou *festa*, signifiant une fête juive, un jour de repos [4]. L'expression complète aurait donc pour traduction : « le repos du trentième jour ». L'abréviation serait la même que dans Ovide, *Ars am.*, I, 76 : *Cultaque Iudaeo septima sacra Syro.* Malheureusement l'on ne trouve pas le mot *sabbata* avec ce sens général de fête juive. Au figuré seulement, il est pris ainsi par les traducteurs latins de la Bible : c'est une métaphore.

1. *Archiv für lateinische Lexikographie*, VI (1889), 272.

2. Dans les curieux anathèmes publiés par M. Cumont, *l. c.* (voy. p. 13, n. 1), les jeûnes, les sabbats et les néoménies se trouvent côte à côte dans l'énumération des usages juifs : Ἀποτάσσομαι... καὶ ταῖς νηστείαις καὶ τοῖς Σαββάτοις καὶ ταῖς νεομηνίαις...

3. *Instr.* I, XL, 3 ; *Carm. apol.*, 695 ; cf. Isaïe, I, 14. Dombart renvoie au commentaire de Rönsch, *Zeitschr. für die hist. Theologie*, 1872, p. 280, qui fait d'autres rapprochements.

4. *Sabbata*, toujours au pluriel neutre dans le latin profane ; *sabbatum*, seulement dans la Vulgate et les auteurs ecclésiastiques ; J. H. Schmalz, *Antibarbarus der latein. Sprache*, II, 478.

Presqu'en même temps que Dombart, MM. Stowasser et Graubart essayaient une autre explication [1]. *Tricesima sabbata*, c'est à la fois la néoménie et le sabbat; l'expression totale, formée d'après le type *patres conscripti*, équivaut à *tricesima sabbataque*, comme celle-ci à *patres conscriptique ;* elle représente l'ensemble des féries juives. Ce dernier point n'est pas exact, et le sens n'est pas net. De plus, les formules du type *patres conscripti* sont très anciennes. Le moule en était brisé depuis longtemps quand écrivait Horace. De telles créations n'étaient plus possibles.

Ces deux interprétations ont cependant fait faire un progrès. Nous retiendrons quelque chose de chacune d'elles, si nous lisons : *hodie tricesima*, *sabbata*, « aujourd'hui ? mais c'est la nouvelle lune, c'est le sabbat ». Le tour asyndétique est tout à fait naturel dans le langage de la conversation ; Horace en a d'autres exemples dans les satires [2]. Aristius ne songe qu'à se moquer de son ami. Horace vient de répondre à sa question *quo tendis ?* en lui annonçant qu'il va au Transtévère, le quartier des juifs. C'est le cas d'affecter une terreur comique et des scrupules étrangers à ce sceptique. Aussi Aristius réunit-il deux excuses. Il ne lui en coûte pas plus d'ajouter le sabbat à la nouvelle lune. Palmer a supposé qu'il inventait de toutes pièces. Mais la plaisanterie aurait alors perdu tout piquant. *Tricesima* et *sabbata* doivent correspondre à des réalités. Le mensonge est dans *hodie*.

La plaisanterie aurait aussi manqué de sel, si vraiment Aristius avait été le « sabbatisant » que l'on dit. Pour la prendre au sérieux, il faut n'avoir pas le sens de l'ironie,

1. *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien*, XL (1889), 289-295.

2. I, III, 58 : *Illi tardo cognomen, pingui damus* ; 85 : *habeare insuauis, acerbus* ; II, II, 14 : *siccus, inanis, sperne cibum uilem* ; III, 12 : *Eupolin, Archilochum, comites educere tantos* ; etc.

surtout quand elle est soulignée par cette phrase, intraduisible en un français « respectable » : *Vin tu curtis Iudaeis oppedere.* Le ton de la réplique d'Aristius aurait dû suffire pour mettre en garde un trop grave commentateur : *Sum paullo infirmior, unus multorum, ignosces.* Le trait final de l'épisode reste dans cette note : *Fugit improbus ac me sub cultro linquit.*

Il y a même une double plaisanterie. Aristius Fuscus nous est montré se moquant d'Horace. Mais Horace se moque d'Aristius en lui prêtant une superstition étrangère. Le passage est plein de saveur si l'on suppose qu'Aristius est un esprit fort, Horace échangera des sourires avec ses amis quand il leur lira cet épisode.

Ce n'est pas sans signification que, chez Horace, les allusions aux Juifs se trouvent seulement dans les Satires. Plus tard, quand il écrit les Épîtres, il a pris de l'importance et de la tenue ; il s'est séparé du monde de femmes légères et de bohêmes qui a été sa première société [1]. Les témoignages qui nous restent à examiner proviennent aussi de ce même monde, badin, frivole et superstitieux.

Vers 723/31 [2], Tibulle s'était décidé à accompagner en Orient son protecteur Messalla. Sa liaison avec Délie était alors dans toute sa vivacité. Les deux amoureux avaient cherché les prétextes les plus variés pour empêcher ou retarder leur séparation : consultations des sorts, prophéties des augures, vols d'oiseaux funestes, présages. Plus tard, quand la maladie força Tibulle à s'arrêter à Corcyre, ces incidents lui revinrent à l'esprit :

> Aut ego sum causatus aues aut omina dira
> Saturniue sacram me tenuisse diem.
>
> I, III, 17-18.

1. Je ne compte pas la mention des palmiers d'Hérode, *Epist.*, II, II, 184. L'expression n'est qu'une image pour désigner de riches propriétés, un verger des Mille et une Nuits.

2. Ce voyage doit être placé peu avant, ou plutôt peu après la bataille d'Actium ; cf. Dion, LI, VII, 7.

Tibulle range donc parmi les prétextes à différer une affaire le jour de Saturne [1]. Est-il pour autant un poète « sabbatisant » ? Son langage est approprié aux idées de Délie. La maîtresse de Tibulle pouvait être une *sabbataria*, et c'eût été suffisant pour que Tibulle saisît ce prétexte, avec d'autres, pour rester auprès d'elle. Le poète ne dit pas non plus qu'il garde le sabbat, mais ce jour lui est un empêchement de faire une chose. C'est exactement notre superstition du vendredi ou du treize. « Mauvais jour, le samedi » : la pensée de Tibulle ne va pas plus loin. Chez lui comme dans Perse ou dans Horace, le sabbat n'est pas l'objet d'une « sérieuse considération ». C'est une des nombreuses superstitions pratiquées dans le demi-monde.

On ne doit pas s'attendre à plus de gravité chez Ovide. Au début de l'Art d'aimer, il indique où il faut aller chercher les belles oisives, les portiques de Pompée ou d'Octavie, les temples, les marchés, les théâtres. Dans cette énumération ne sont pas omises les fêtes publiques :

> Nec te praetereat Veneri ploratus Adonis
> Cultaque Iudaeo septima sacra Syro.
>
> *A. A.*, I, 74-76 [2].

Ainsi le sabbat juif sert de pendant aux fêtes d'Adonis. Il est à peine besoin de rappeler quelle passion les femmes

1. On notera l'expression : Tibulle connaît en même temps le repos du sabbat et le nom du samedi. On va voir Ovide parler du septième jour, prouver par suite qu'il connaît la semaine. C'est par là que cette division du temps s'est répandue chez les païens. Par superstition, on observait le septième jour et l'on savait le nom propre à ce jour. On en est seulement là, sans doute, au temps de Tibulle et d'Ovide. Puis, peu à peu, l'on a appris les noms des autres jours. On omet ces textes de Tibulle et d'Ovide en parlant de la semaine ; cf., par exemple, S. Reinach, art. *Dies* dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, II, 1, 172.

2. « N'oublie pas la commémoraison d'Adonis pleuré par Vénus, ni la fête du septième jour célébrée par le juif syrien. »

mettaient à pleurer avec Vénus, Adonis mort, et à le choyer ressuscité. Depuis Théocrite, ces fêtes sont un des lieux communs de la poésie érotique, elles lui servent de décor ou d'ornement [1]. Citer en même temps le sabbat juif, c'est évoquer le même milieu. Immédiatement après, Ovide parle des temples, et il commence par ceux d'Isis, de sorte que le sabbat est placé entre les fêtes d'Adonis et celles d'Isis ; Isis, qualifiée brutalement de *lena* par le vertueux Juvénal [2], est une dévotion de la Délie de Tibulle [3].

1. Tout le monde connaît les Syracusaines de Théocrite, *Id.* xv ; cf. *ib.*, iii, 46 ; cf. Bion, i, 1 ; Ovide, *A. A.*, III, 85 : *Veneri, quem luget adhuc, donetur Adonis.* A côté des poèmes érotiques (bucoliques ou élégiaques), nous trouvons représentées les mœurs des jeunes gens et des hétaïres dans un autre groupe de peintures, celles de la comédie. Là encore, les fêtes d'Adonis fournissent un cadre ; cf. les fragments de Diphile, dans Kock, *Comicorum atticorum fragm.*, II, 554 et 557.

2. vi, 489 : *Apud Isiacae sacraria lenae* ; cf. *ib.*, 527 suiv.

3. Tibulle malade lui demande de quel secours sa chère Isis a été à son ami, à quoi servit le sistre d'airain si souvent agité par sa main :

Quid tua nunc Isis mihi, Delia quid mihi prosunt
Illa tua totiens aera repulsa manu.
I, iii, 23-24.

Voir la suite, où Tibulle décrit le culte rendu à Isis, Délie vêtue de lin et les cheveux flottants, le bain sacré, l'office chanté par les femmes. A l'esclave chargé de garder une femme, Ovide recommande de ne pas approfondir les mystères d'Isis qui la retiennent hors de sa vue : *Nec tu linigeram fieri quid possit ad Isim Quaesieris* (*Am.* II, ii, 25). — Sur la fête annuelle d'Isis, lieu commun de malédictions chez les élégiaques latins, voy. la note de M. Rothstein, sur Properce, II, xxxiii, 1. — Dans Juvénal, vi, 542, la mendiante juive (voy. p. 13) succède immédiatement auprès de la femme superstitieuse à un prêtre des divinités égyptiennes. — Si l'on ne craignait de fausser l'étude des mœurs antiques par des rapprochements modernes, on citerait l'aveu cynique de Sainte-Beuve, *Correspondance*, I, 322 (A Hortense Allart, 12 juillet 1863) : « J'ai fait un peu de mythologie chrétienne en mon temps ; elle s'est évaporée. C'était pour moi comme le cygne de Léda, un moyen d'arriver aux belles et de filer un plus tendre amour. La

Le sabbat revient deux fois encore dans Ovide. Les deux fois, il est pris sous son aspect de jour funeste, de jour où l'on n'entreprend rien. Dans l'Art d'aimer, Ovide dit que ce peut être un jour bien choisi pour commencer une cour, au même titre que l'anniversaire de la bataille de l'Allia, un de ces jours qui sont impropres aux affaires.

> Tu licet incipias qua flebilis Allia luce
> Vulneribus latiis sanguinolenta fuit,
> Quaque die redeunt rebus minus apta gerendis
> Culta Palaestino septima festa Syro.
>
> *A. A.* I, 413-417.

Dans les Remèdes d'amour, un ou deux ans après, Ovide dit au contraire que ni la pluie, ni le sabbat, ni l'anniversaire de la bataille de l'Allia ne doivent être un obstacle à une rupture; tous les jours sont bons pour fuir une maîtresse :

> Nec pluuias opta, nec te peregrina morentur
> Sabbata nec damnis Allia nota suis.
>
> *Rem. am.*, 219-220.

Voilà donc ce qu'était en réalité le sabbat pour les poètes latins, un lieu commun de poésie légère. Introduite à Rome par les juifs misérables et turbulents du Transtévère, l'observance du sabbat avait passé naturellement des milieux populaires aux cercles élégants, mais si voisins, des courtisanes et de leurs amis. Elle avait pris l'air du lieu, et était devenue, à côté des mystères d'Isis, des fêtes d'Adonis, du culte de la Grande-Mère, un des éléments de la superstiti-

jeunesse a du temps et se sert de tout. » Mais ce n'était même pas cela. Les « belles » de Sainte-Beuve pouvaient être des croyantes; celles de Tibulle et d'Ovide n'étaient que d'ignorantes superstitieuses. Là encore M. Hild (voy. l'avant-dernière citation, p. 2) s'est singulièrement mépris.

tion féminine. Les grandes dames adoptèrent, comme à l'ordinaire, la mode de leurs rivales ; tandis que les Délie et les *puellae* d'Ovide sont encore probablement des affranchies, ou des femmes de condition analogue, c'est bien une matrone que Juvénal, cent quinze ans plus tard, nous montre recevant secrètement les oracles d'une mendiante juive. Pour toutes ces dévotes, le repos du sabbat est à peine plus que le signe d'un jour funeste, du jour où l'on n'entreprend rien de sérieux. Si elles poussent plus loin leurs scrupules, elles célèbrent le sabbat par des pratiques superstitieuses, par l'abstinence, par le jeûne, par le bain rituel. Il finit par être une sorte d'opération magique à laquelle on se livre pieds nus. Cette assimilation est le terme logique auquel la pratique du sabbat, chez de telles zélatrices, devait aboutir. Les mêmes œuvres, satires d'Horace, élégies de Tibulle, poèmes d'Ovide, qui nous parlent du sabbat, nous ont conservé de très complètes peintures de la magie ancienne. Dans la littérature, sorcellerie et observance du sabbat, appartiennent à l'apparat de la poésie érotique, avec cette différence que l'une tient une place beaucoup plus importante que l'autre [1]. Dans la vie, toutes deux se rencontrent, sinon chez les mêmes personnes, du moins dans le même milieu social.

Quant aux poètes et aux confidents des *sabbatariae*, ils prenaient l'attitude que leur dictaient les circonstances. Des esprits forts, comme Horace et Aristius Fuscus, s'amusent des superstitions juives. Les graves stoïciens, qui se mêlaient volontiers aux viveurs pour diriger les belles consciences [2]

1. Il est à peine besoin de rappeler ce que la magie doit au judaïsme; voy. Schürer, III, 294 suiv. Je répète encore que ce sont là des déformations du judaïsme, mais que nous n'avons pas à étudier ici ce qu'il était en lui-même et chez les vrais croyants.

2. Nous nous représentons toujours les stoïciens sous l'aspect de Thraséas. Ceux d'Horace sont moins imposants. Voy. Cartault, *Étude sur les satires d'Horace*, pp. 15-17, qui les prend peut-être encore bien au sérieux.

et qu'Horace nous présente dans le personnage, à peine chargé, de Stertinius, s'en indignent. Tibulle, Ovide, les jeunes amis des dévotes, en tirent parti pour leurs intrigues. Au fond ces étourdis n'avaient pas plus de bienveillance pour le judaïsme que les littérateurs graves et les Romains de la vieille roche.

A propos de ces femmes et de ces hommes, parler de foi sonne faux. Il n'y avait chez les unes ni croyance intime ni connaissance solide ; chez les autres, ni respect véritable ni inquiétude morale. Autant vaudrait prendre pour une religion la chiromancie et la cartomancie de nos contemporaines.

Paris.

PAUL LEJAY.

POST-SCRIPTUM

P. 309 : Avec peu de vraisemblance, MM. WOGELSTEIN et RIEGER, *Geschichte der Juden in Rom*, I (1896), pp. 69 et 81, voient dans le *dies Herodis*, de Perse, l'anniversaire de la dédicace du temple. — Les articles récents de M. BLUDAU, *Die Juden Roms im ersten christlichen Jahrhundert*, dans *Der Katholik*, février et mars 1903, pp. 113 et 193, n'apportent rien de nouveau sur notre sujet. P. 329. L'interprétation de MM. Stowasser et Graubart a été proposée de nouveau par M. C. WAGENER, *Neue philologische Rundschau*, pp. 553-558; cf. p. 577. — P. 331, n. 1. Voir sur la semaine, les articles de MM. P. JENSEN, Th. NÖLDEKE, A. THUMB, G. GUNDERMANN, R. THURNEYSEN, W. MEYER-LÜBKE, *Geschichte der Namen der Wochentage*, dans la *Zeitschr. für deutsche Wortforschung*, I (1900), 150-193. Au nom des assyriologues, M. Jensen rejette l'origine assyro-babylonienne de la semaine et indique l'origine juive ; au nom des hébraïsants, M. Nöldeke rejette l'origine juive et indique l'origine assyro-babylonienne. En tout cas, les articles de MM. Thumb et Gundermann prouvent que la semaine a été importée par les Juifs en Occident. Entre autres faits, je note, comme me paraissant conduire à cette conclusion, le commencement de la semaine par le samedi, jour du sabbat, jusqu'au IVe s. de l'ère chrétienne.

LE DISCOURS SUR LA MONTAGNE[1]

V. — Les bonnes œuvres.

Matth. vi, 1-18; Luc, xi, 1-4.

Matth. vi, 1. « Ayez soin de ne pas exercer votre justice devant les hommes, pour être regardés par eux ; sinon vous n'aurez pas de récompense auprès de votre Père qui est aux cieux. »

Tout le chapitre vi de Matthieu se trouve intercalé au milieu des préceptes concernant la charité du prochain[2]. Il est à croire que, dans la source, la recommandation de ne pas juger les autres[3] suivait, comme dans Luc[4], l'ordre d'imiter la bonté de Dieu. Après le programme idéal de la justice évangélique, le premier Évangile amène d'abord une instruction, tout à fait méthodique dans son développement, sur la manière d'accomplir les bonnes œuvres, c'est-à-dire les trois œuvres principales de la piété juive, l'aumône, la prière et le jeûne. On a montré comment il faut entendre mieux que les pharisiens les prescriptions de la Loi ; on va dire maintenant comment on peut faire mieux qu'eux les œuvres que le chrétien doit pratiquer comme eux. Il s'agit toujours de la justice évangélique, et l'on a soin d'employer le mot, dès le début, pour faire la transition et garantir, autant que possible, l'unité du discours. Les conseils qui suivent[5] ont plutôt pour objet d'informer l'esprit du chrétien que de régler ses actes ; plusieurs sont

1. Voyez *Revue*, VIII (1903), 97 et 240.
2. v, 43-48 ; vii, 1-5.
3. vii, 1.
4. vi, 36-38.
5. Matth. vi, 19-34.

rapportés par Luc dans un autre contexte et n'appartenaient pas primitivement au discours de la montagne. L'instruction sur les trois œuvres contient elle-même un morceau surajouté, à savoir l'Oraison dominicale, avec les versets qui lui servent d'introduction et de complément. Luc l'a reproduite à part, la rattachant à une circonstance particulière, et il est certain que l'économie du discours sur les trois œuvres est rompue par cette addition. Ce discours est rattaché artificiellement à l'exposé doctrinal touchant le rapport de l'Évangile et de la Loi ; il forme un tout par lui-même, et il a existé d'abord indépendamment du recueil où Matthieu l'a introduit. C'est une sorte de catéchèse où l'on reconnaît l'esprit de l'Évangile ; mais la symétrie du développement atteste un travail de la tradition ou du rédacteur sur le thème fourni par Jésus.

La première phrase est une proposition générale qui gouverne la triple instruction, et qui appartient sans doute au travail rédactionnel, soit qu'elle vienne du premier rédacteur, soit plutôt qu'elle soit due à celui qui a inséré l'instruction sur les œuvres dans le discours sur la montagne, et qui s'identifie probablement à l'évangéliste. Si l'on veut que les œuvres, même celles qui sont par elles-mêmes ou que l'on regarde comme des œuvres de religion, soient méritoires devant Dieu, il ne faut pas qu'elles soient faites par vanité, pour la gloire humaine, mais pour Dieu seul. Le mot « justice »[1] pourrait signifier « aumône »[2], et il a été ainsi compris par plusieurs interprètes. Mais il

1. V. 1. προσέχετε (ℵL ajoutent δὲ) τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς. Au lieu de δικαιοσύνην (ℵBD, it. vulg.), la plupart des mss. (déjà Ss.) ont ἐλεημοσύνην. Cette leçon est influencée par ce qui suit immédiatement ; mais le v. 1 n'a de raison d'être que comme proposition générale ; sinon il ferait double emploi avec 2-4.

2. Les LXX ont traduit quelquefois צדקה par ἐλεημοσύνη, et δικαιοσύνη s'entend de l'aumône dans Tob. xii, 9 ; xiv, 11 (cf. ii, 14. Dan. iv, 24 ; II Cor. ix, 9-10).

ne peut désigner ici que les œuvres de la justice chrétienne, en tant qu'elles sont méritoires, avec application particulière aux trois œuvres dont il va être question. Si la formule : « faire votre justice », manque un peu de naturel, c'est peut-être parce qu'elle a été conçue par le rédacteur en vue de relier l'instruction sur les œuvres à ce qui a été dit antérieurement de la justice évangélique.

Matth. vi, 2. « Lors donc que tu feras l'aumône, ne fais pas sonner de la trompette devant toi, comme font les hypocrites, dans les synagogues et dans les rues, afin d'être loués par les hommes : je vous (le) dis en vérité, ils reçoivent (ainsi) leur récompense. 3. Mais toi, quand tu fais l'aumône, que ta gauche ne sache pas ce que fait ta droite, afin que ton aumône soit dans le secret; et ton Père, qui voit dans le secret, te récompensera. »

Pour que l'aumône soit agréable à Dieu, elle doit être faite dans le secret. Ceux qui affectent de répandre leurs largesses en public sont des hypocrites qui n'ont pas réellement en vue la bonne œuvre, mais les louanges des hommes, une satisfaction d'amour-propre. Cette misérable récompense qu'ils poursuivent est, en réalité, tout ce qu'ils méritent, et ils n'en auront pas d'autre. Jésus fait ressortir la vanité de ces égoïstes bienfaiteurs, en disant qu'ils font sonner de la trompette devant eux [1] : cette trompette est métaphorique; mais la métaphore est heureusement choisie. Les synagogues et les rues, endroits publics où les pauvres venaient solliciter la charité de leurs frères plus fortunés, convenaient à l'étalage d'une fausse générosité. Une autre métaphore, non moins significative, caractérise la discrétion de la charité sincère : que la main gauche ignore l'aumône que fait la main droite. Pour que l'aumône soit méritoire devant Dieu, qu'elle soit exempte de toute recherche personnelle, et afin qu'il en soit ainsi, qu'on l'entoure du secret le plus absolu. Les hommes ne la connaî-

1. V. 2. μὴ σαλπίσῃς ἔμπροσθέν σου.

tront pas, et l'on se passera de leurs éloges; mais Dieu la verra et il ne manquera pas de la récompenser. Il est très vraisemblable que Jésus entend par hypocrites les pharisiens; mais il ne les nomme pas, parce qu'il s'attaque aux défauts non aux personnes. On ne peut guère inférer de ce détail, qui peut être purement rédactionnel, que la sentence a été prononcée au début de l'Evangile, lorsque l'opposition des pharisiens au Sauveur n'était pas encore tout à fait déclarée [1].

MATTH. VI, 4. « Et quand vous prierez, vous ne serez pas comme les hypocrites; car ils aiment à prier debout, dans les synagogues et aux coins des places, afin d'être vus des hommes : je vous (le) dis en vérité, ils reçoivent (ainsi) leur récompense. 6. Mais toi, quand tu prieras, entre dans ta chambre, et, fermant ta porte, prie ton Père qui est (présent) dans le secret; et ton Père, qui voit dans le secret, te récompensera. »

Le conseil relatif à la prière est développé de la même façon que celui de l'aumône. Comme élément de la vraie justice, la prière résume les rapports divers de l'homme avec Dieu, elle est l'expression propre de la piété. Il ne faut pas imiter les hypocrites, ceux qui prient volontiers avec ostentation, pour avoir l'air de saints personnages ; ils ont soin de se laisser surprendre par l'heure de la prière dans les lieux publics, afin de se mettre, devant tout le monde, dans l'attitude de l'oraison; la coutume étant de prier debout [2], ils s'arrêtent au milieu de la foule, et l'on est témoin de leur ferveur. Mais ce n'est pas à cause des hommes que l'on prie, et ce n'est pas pour gagner leur estime qu'on doit prier. La prière s'adresse à Dieu; pour parler à Dieu, il faut se retirer à l'écart, de façon à n'être qu'à lui dans le temps où on lui parle. Il voit dans le secret, il récompensera cette prière où on ne cherche que lui. La

1. SCHANZ, 207.
2. Cf. MARC, XI, 25 ; LUC, XVIII, 11, 13.

chambre et la porte fermée signifient le caractère tout intime de la vraie prière, secret qui doit rester entre l'âme qui la fait et Dieu qui l'entend. On ne saurait exprimer plus énergiquement la nature spirituelle et personnelle de la véritable piété.

Avant de passer au conseil concernant le jeûne, l'évangéliste profite de l'occasion qui se présente, et il insère en cet endroit une instruction plus spéciale et plus développée sur la prière.

MATTH. VI, 7. « Et en priant, ne bavardez pas comme les païens; car ils pensent être exaucés en multipliant les paroles. 8. Ne les imitez donc pas; car votre Père sait de quoi vous avez besoin, avant que vous (le) lui demandiez. 9. Vous donc, vous prierez ainsi :

« Notre Père qui es aux cieux, que ton nom soit sanctifié; 10. que ton règne arrive; que ta volonté se fasse sur la terre comme au ciel; 11. donne-nous aujourd'hui notre pain en suffisance; 12 et pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés; 13. et ne nous induis pas en tentation, mais délivre-nous du mal. »

LUC, XI, 1. Et il advint, comme il était à prier en un certain lieu, quand il eut fini, qu'un de ses disciples lui dit : « Seigneur, apprends-nous à prier, comme Jean a appris ses disciples. » 2. Et il leur dit : « Lorsque vous priez, dites :

« Père, que ton nom soit sanctifié; que ton règne arrive; 3. donne-nous chaque jour notre pain en suffisance; 4. et pardonne-nous nos péchés, car nous-mêmes pardonnons à quiconque nous a offensés; et ne nous induis pas en tentation. »

14. « Car si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera aussi; 15. mais si vous ne pardonnez point aux hommes, votre Père ne vous pardonnera pas non plus ».

D'après Matthieu, Jésus ayant recommandé à ses disciples de ne pas prier comme les hypocrites, s'aviserait aussi de les inviter à ne pas prier comme les païens [1], auxquels on ne songeait pas, et de leur indiquer une formule de prière courte et appropriée à l'objet qu'on se

1. V. 7. προσευχόμενοι δὲ μὴ βατταλογήσητε ὥσπερ οἱ ἐθνικοί (B, Sc. ὑποκριταί, sans doute par influence du v. 5).

propose en priant. Les païens ne se lassent pas de répéter les mêmes formules, attachant une sorte de pouvoir magique aux paroles mêmes qu'ils prononcent, et s'imaginant attirer plus sûrement l'attention de la Divinité par l'énumération réitérée de ses titres ou la multiplication indéfinie des paroles de supplication [1]. La prière tire sa valeur du sentiment qui l'anime : il s'agit beaucoup moins d'apprendre à Dieu nos besoins que de mettre nos cœurs dans les dispositions qui conviennent à l'égard de ses dons, et par lesquelles on mérite de les recevoir. Que la prière exprime donc simplement d'abord le désir qu'on a de voir se manifester la gloire et s'accomplir la volonté de Dieu, puis les besoins temporels et spirituels auxquels on souhaite qu'il subvienne.

Toute cette introduction paraît artificielle. Le début imite celui des trois conseils sur les bonnes œuvres [2] ; la réflexion sur la connaissance que Dieu a de nos besoins est empruntée au discours sur la confiance en Dieu [3], que l'on trouvera un peu plus loin. Quant à l'idée principale, à savoir qu'il ne faut pas répéter toujours les mêmes formules, au lieu de prouver que Matthieu a trouvé l'Oraison dominicale dans un contexte qui n'était pas celui de Luc, elle prouverait plutôt le contraire [4]. On suppose volontiers que Matthieu n'a pas connu la parabole de l'Ami importun, qui suit l'Oraison dominicale dans le troisième Évangile [5], parce qu'il n'a pas reproduit cette parabole ; mais il a fort bien pu l'omettre avec intention, de peur qu'on ne l'interprétât dans le sens d'une pratique

1. δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται.
2. Cf. v. 7 et 2, 5.
3. V. 32.
4. La leçon de D, dans Luc, xi, 1. ὅταν προσεύχησθε, μὴ βαττολογεῖτε ὡς οἱ λοιποί· δοκοῦσιν γάρ τινες ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται, est une simple contamination de Luc par Matthieu, et il n'y a pas lieu d'en tenir compte.
5. xi, 5-8.

matérielle de la prière, et, au lieu de la parabole, placer un conseil destiné à prévenir l'abus qu'elle lui faisait craindre. Il n'y aurait rien là que de conforme à ses procédés de composition. Quant à l'introduction historique de Luc, Matthieu a pu en connaître l'essentiel, et la négliger parce qu'il voulait mettre l'Oraison dominicale dans le discours de la montagne.

Tandis que Matthieu a inséré dans le discours, en les séparant l'une de l'autre, l'Oraison dominicale et l'exhortation à prier avec confiance [1], on trouve dans Luc [2] les mêmes morceaux reliés par une parabole qui fait ressortir l'efficacité d'une prière persévérante. Cette parabole vient certainement de source, ainsi que la parabole de la Veuve et du juge [3], à laquelle on peut croire qu'elle a été d'abord associée dans la tradition. Rien ne s'oppose à ce que l'Oraison dominicale, la parabole de l'Ami importun et celle de la Veuve, l'exhortation à une prière confiante aient été réunies ensemble dans la première rédaction des discours du Seigneur, de façon à former un recueil d'enseignements sur la prière. Matthieu aura laissé tomber les deux paraboles et transposé la prière avec l'exhortation. L'interprétation eschatologique de la parabole de la Veuve l'avait déjà fait détacher de l'Ami importun dans la source directement exploitée par Luc. Quant à l'introduction historique à l'Oraison dominicale, elle doit venir en partie de la source primitive, en partie de l'évangéliste. Luc ne dit ni où ni quand les disciples demandèrent à Jésus de leur apprendre à prier. Tout porte à croire que ce fut en Galilée, bien avant que le Sauveur quittât ce pays pour se rendre à Jérusalem, et la place assignée, dans le troisième Évangile, à la prière du Christ ne peut être considérée comme une indication chronologique. Ni Luc ne prouve

1. VII, 7-11.
2. XI, 1-13.
3. Luc, XVIII, 1-8,

par là que la prière ait été enseignée si tard, ni Matthieu, en la mettant dans le discours de la montagne, ne prouve qu'elle ait été enseignée si tôt. Attendu que Luc aime à montrer Jésus priant à l'écart, on ne peut pas inférer de la formule : « comme il était à prier en un certain lieu [1] », que le Sauveur priât en public, ou à l'une des heures établies par la coutume juive. Cette conclusion serait certainement fausse, et par rapport au fait et par rapport à la pensée de l'évangéliste [2]. Le disciple qui demande une formule de prière peut n'être pas l'un des Douze. Il est probable que la source primitive ne contenait que la demande [3] avec la réponse, sans indication de temps, ni de lieu, ni de personne. Les termes de la question ne permettent pas de savoir si Jean était encore en vie, ou bien s'il était déjà mort en ce temps-là, quoique la dernière hypothèse soit plus vraisemblable. On ignore absolument quelle forme de prière le Baptiste avait recommandée à ses disciples. Mais le fond même de la demande adressée à Jésus représente une tradition solide, une donnée qui ne pouvait se déduire du texte de la prière et qu'un historien du Christ aurait eu plutôt la tentation d'omettre que de supposer.

Le texte de la prière est beaucoup plus court dans le troisième Évangile que dans le premier. Certaines additions que renferme le texte reçu viennent de ce qu'on a voulu conformer Luc à Matthieu. Il serait tout à fait puéril d'admettre, pour expliquer les variantes et la différence des combinaisons rédactionnelles, que le Christ aurait enseigné deux fois la même prière, sous deux

1. V. 1. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο, εἶπέν τις κτλ.

2. Cf. IX, 18.

3. κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ. Cette donnée a été exploitée plus haut (V, 33) par Luc.

formes différentes. Les évangélistes ne visent pas à l'exactitude littérale, même dans la reproduction des paroles les plus importantes, pourvu que le sens perçu par eux soit suffisamment exprimé. Seulement il est permis de se demander laquelle des deux formules, la plus longue ou la plus courte, représente plus exactement la prière enseignée par Jésus, ou tout au moins la première rédaction de cette prière dans le recueil des discours évangéliques. Les deux évangélistes dépendent, en dernière analyse, d'une même version grecque de l'Oraison dominicale, et Luc, qui en a gardé le préambule original, pourrait bien en avoir aussi mieux gardé le texte. Il montre Jésus indiquant à ses disciples une formule de prière dont ils pourront se servir [1], mais il ne laisse pas entendre aussi clairement que Matthieu [2] que cette prière est devenue la prière des chrétiens. Serait-il bien téméraire de penser que Luc rapporte, avec de très légères modifications, la prière telle qu'elle avait été rédigée d'abord dans le recueil des discours, et que Matthieu la reproduit telle à peu près qu'on la récitait de son temps, dans la communauté ou les communautés chrétiennes au milieu desquelles il a vécu? Bien que le texte de Matthieu ne contienne rien d'inutile, ce qu'il ajoute au texte de Luc est implicitement contenu dans celui-ci, et l'on peut douter que le rédacteur du troisième Évangile se fût permis de faire tant de coupures, si la source où il a puisé avait contenu le texte de Matthieu. Au contraire, l'usage liturgique explique aisément l'amplification de la formule, un peu courte, de Luc. Cet usage a exercé une influence sur la tradition du texte même de Matthieu. On trouve, dans la *Didaché* [3], un texte de très près apparenté à

1. V. 2. ὅταν προσεύχεσθε, λέγετε.
2. V. 9. οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς.
3. Ou *Doctrine des douze apôtres*, document fort ancien, qui remonte à la fin du premier siècle ou au commencement du second. La *Didaché*

celui du premier Evangile, et complété par une doxologie [1] qui se rencontre aussi dans un assez grand nombre de manuscrits et dans le texte reçu. Cette doxologie doit son origine à la coutume liturgique de l'Église chrétienne. L'antiquité des témoins où ce supplément se rencontre [2], les commentaires que les anciens Pères ont écrits sur la prière du Seigneur montrent que la récitation du *Pater* dans l'assemblée des fidèles remonte aux premiers temps du christianisme. Aussi bien la forme traditionnelle de la prière liturgique est celle qui est conservée par Matthieu. Mais il se pourrait que celle de Luc représentât plus fidèlement la tradition littéraire de l'Évangile.

L'Oraison dominicale contient deux séries de demandes. Dans la première, la préoccupation des droits de Dieu, de l'accomplissement de ses desseins, de la manifestation de sa gloire, passe avant l'intérêt de la créature. La seconde a pour objet les besoins temporels et spirituels de l'homme dans la vie présente. En Matthieu, la troisième demande : « que ta volonté se fasse sur la terre comme au ciel », ménage la transition d'une série à l'autre, la supplication descendant, pour ainsi dire, du ciel sur la terre. La seconde série contient quatre demandes, ou trois seulement, selon que l'on compte ou non : « mais délivre-nous du mal », comme une demande distincte de : « ne nous induis pas en tentation ». La structure grammaticale du

paraît dépendre de Matthieu. On y lit, VIII, 2 : μηδὲ προσεύχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί (cf. p. 340, n. 1), ἀλλ'ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτω προσεύχεσθε. Suit le texte de l'Oraison dominicale, où l'on relève les variantes suivantes par rapport à Matthieu : ἐν τῷ οὐρανῷ, τὴν ὀφειλήν ἡμῶν, ἀφίεμεν.

1. Après τοῦ πονηροῦ· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Le texte reçu ajoute ἡ βασιλεία καὶ devant ἡ δύναμις, et à la fin ἀμήν.

2. La doxologie ne se trouve pas dans ℵBD. Le rapport des vv. 14-15 avec la prière serait inintelligible si cette doxologie était primitive. On la trouve chez les Pères grecs à partir de Chrysostome, mais Tertullien, s. Cyprien et la Vulgate ne la connaissent pas.

discours inviterait à ne compter que trois demandes dans la seconde série, ce qui ferait six pour toute la prière, les deux séries étant chacune de trois demandes. En faveur de l'autre computation, l'on peut alléguer que la proposition : « mais délivre-nous du mal », ne se confond pas, comme demande, avec la proposition principale dont elle dépend ; et il ne faut pas oublier non plus la prédilection de l'évangéliste pour le nombre sept. Luc n'a que deux demandes dans la première partie, et trois dans la seconde, en tout cinq, juste autant que l'on en peut compter sur les doigts de la main [1].

On adressera la prière à « notre Père qui est aux cieux » [2], selon l'idée populaire que tout le monde, Juifs et païens, se faisait du séjour de la Divinité. La formule a une couleur tout à fait hébraïque. Matthieu l'emploie fréquemment ; Marc ne l'a qu'une fois ; Luc ne s'en sert jamais, bien qu'il la connaisse [3], et il l'a évitée, soit comme inutile à retenir, soit peut-être comme susceptible d'une interprétation trop matérielle. Il dit ici, comme dans les prières où Jésus s'adresse lui-même à Dieu : « Père » [4]. Le développement de l'invocation dans Matthieu pourrait être une addition liturgique [5]. Quand les païens donnaient à quelqu'un de leurs dieux le nom de « Père », ils voyaient dans cette appellation un titre d'honneur. C'était, chez les

1. Holtzmann, 363.
2. Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
3. Cf. p. 348, n. 3.
4. Jésus disait אבא (cf. Marc, xiv, 36 ; Rom. viii, 15 ; Gal, iv, 6), et ce seul mot équivalait à « mon Père », quand il priait en son propre nom, et à « notre Père », dans la prière des disciples ou dans celles de la communauté. L'emploi du simple *abba* est garanti par saint Paul, et le πάτερ de Luc peut très bien représenter la forme de l'invocation dans le texte primitif de l'oraison dominicale. Il est vrai, d'ailleurs, que Jésus, disant : « notre Père », n'aurait point parlé en son nom, comme s'associant à ses disciples, mais uniquement pour ces derniers. Cf. Dalman, I, 155-158.
5. Holtzmann, 216.

Juifs, le titre solennel de Iahvé comme Dieu protecteur d'Israël. Le peuple choisi est fils du Dieu qui l'a tiré du pays d'Égypte; ses rois sont dits aussi fils de Dieu, en tant qu'ils sont vicaires du Seigneur et qu'ils représentent devant lui la nation élue. Ainsi la relation de père à fils. qui existe entre Dieu et Israël, n'atteint pas précisément chaque israélite comme homme, mais en tant que membre de la famille d'Abraham. Il y aurait néanmoins de l'exagération à dire que l'emploi du nom de père, pour signifier la relation personnelle de Dieu avec chaque individu n'appartient qu'à l'Évangile. Ce qui est vrai, c'est que, dans l'Évangile, Dieu est le père de tous et de chacun, sans que l'origine israélite constitue par elle-même cette filiation. Un rapport intime s'établit entre Dieu et chaque fidèle, rapport fondé sur la foi, entretenu par l'espérance, affermi dans la charité.

« Que ton nom soit sanctifié [1]. » Très souvent dans la Bible, et ici en particulier, le nom de Dieu n'est pas autre chose que Dieu lui-même, en tant que révélé aux hommes et connu d'eux. Que Dieu, l'unique Père, soit donc honoré comme tel en ce monde, non seulement par les hommages extérieurs du culte, mais encore, et avant tout, par les sentiments de religieux respect, de foi, de confiance, d'amour, qui devraient se rencontrer chez toutes les créatures raisonnables. Qu'il soit loué par les bonnes œuvres et la sainte vie de ses fidèles. Ainsi l'humanité, créée pour Dieu, remplira les vues de son auteur. Au lieu de cette demande, on lisait, semble-t-il [2], dans l'évangile de Marcion : « que ton esprit saint vienne sur nous [3]. » Saint

1. ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου.
2. Cf. Zahn, *Gesch. d. neut. Kanons*, II, 471.
3. On lit ainsi le texte dans Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur et le ms. 700 : ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς (Maxime n'a pas ἐφ' ἡμᾶς) καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς. Marcion n'avait sans doute pas le dernier membre de phrase. Ce doit être par l'influence de cette lecture qu'on lit dans D : ἐφ' ἡμᾶς ἐλθέτω σου ἡ βασιλεία.

Grégoire de Nysse, tout en conservant la première demande, lisait ces paroles à la place de la seconde. Marcion n'a pas dû les inventer, et l'on doit y voir au moins une variante fort ancienne [1], explication spirituelle de la première ou de la seconde demande, suggérée [2] par la conclusion du discours : « Combien plutôt le Père du ciel donnera-t-il l'esprit saint à ceux qui le lui demandent [3]. » Mais si la variante était mieux attestée, l'on pourrait tout aussi bien, et plus naturellement peut-être, y voir une référence directe au texte de la prière tel que le lisait Marcion ; et la leçon canonique aurait été empruntée à Matthieu.

« Que ton règne arrive [4]. » Ce règne est celui que Jésus a prêché, dont il préparait l'avènement, dont il invite ses fidèles à espérer et à souhaiter l'accomplissement prochain. Si l'on veut rester dans le sens historique de la prière, il ne faut pas retirer à cette formule sa signification eschatologique. Le règne de Dieu y est, comme ailleurs, la consommation de la justice éternelle et l'inauguration des joies célestes. Il est évident que le texte même présente le règne comme à venir, non comme déjà présent. S'il s'agissait du règne spirituel de l'Évangile et de la régénération morale de l'humanité, on ne dirait pas que le règne arrive, mais qu'il s'accroisse. Ce qu'on demande directement est donc l'avènement du règne glorieux, et la sanctification des hommes ne peut être visée qu'implicitement. Luc l'aurait exprimée dans la demande de l'esprit, si cette demande était authentique ; mais, le fût-elle, que le caractère eschatologique de l'Oraison dominicale serait encore plus accentué dans le troisième Évangile que dans le premier. La préoccu-

1. Blass (*Lucas*, 51) y voit le texte authentique de la seconde demande dans l'*editio romana* de Luc.

2. Cf. J. Weiss, 465.

3. V. 13. πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.

4. ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου.

pation du présent comme condition de l'avenir, du progrès de la justice sur la terre comme condition requise pour l'accomplissement du règne de Dieu, apparaît dans la troisième demande de Matthieu, qui manque dans Luc :

« Que ta volonté se fasse sur la terre comme au ciel [1] .» Cette volonté divine, que l'on désire voir exécutée sur la terre, est sans doute encore le terme providentiel assigné aux destinées de l'humanité , la réalisation finale du plan divin , la ruine de Satan et de son influence, la réorganisation de ce monde, conformément aux intentions du Créateur manifestées dans les anciennes prophéties, de telle sorte que le monde terrestre et humain se gouverne aussi parfaitement que le monde céleste et angélique. Mais, en attendant cet accomplissement final des décrets divins, l'on demande que les hommes, dès maintenant, en réglant leur propre volonté sur celle de Dieu, se rapprochent toujours davantage de cet idéal qui est placé devant leurs yeux sous la forme d'une espérance éternelle. Et n'est-il pas vrai que, dans la mesure où se fait la volonté de Dieu, son nom est sanctifié, son règne arrive ?

Ces trois premières demandes ne laissent pas de se rapporter au même objet, envisagé sous trois aspects différents : honneur rendu à Dieu par la créature, manifestation de la gloire de Dieu, exécution de sa volonté. Tout cela ne sera parfait que dans la manifestation glorieuse du règne messianique, dont on demande par trois fois l'avènement, et qui importe en même temps à l'honneur de Dieu et au bonheur des hommes. Mais tout cela se prépare dès aujourd'hui, et le germe divin de la vie éternelle grandit à travers mille obstacles, le nom de Dieu est déjà glorifié, son règne s'affermit, sa volonté s'impose de plus en plus

1. V. 10. γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. Cf. XXVI. 42, qui présente un rapport plus étroit pour l'expression que pour l'idée, car l'Oraison dominicale contient un vœu positif, d'objet universel, non un acte d'abandon à une volonté particulière de la Providence.

aux volontés humaines. Que ce progrès donc s'accélère et atteigne son terme ! A cette fin, l'humanité a besoin d'être soutenue, parce que son indigence est extrême, et qu'elle marche vers Dieu par un chemin des plus périlleux. Les dernières demandes, qui concernent les besoins matériels et spirituels des hommes, sont subordonnées aux premières. C'est pour être en état de faire en ce monde la volonté de Dieu que le chrétien implore le pain de chaque jour, et c'est pour ne pas faillir à sa vocation éternelle qu'il désire n'être pas induit en tentation.

« Donne-nous aujourd'hui notre pain suffisant [1]. » Dans Luc : « Donne-nous chaque jour notre pain suffisant [2]. » Le mot « pain » est employé ici, comme il arrive souvent dans l'Ancien Testament, pour désigner la nourriture en général. On demande ce qui est nécessaire à l'entretien de la vie corporelle. Le mot grec que nous traduisons par « suffisant [3] », et qui se rencontre seulement dans l'Oraison dominicale, a été interprété diversement, selon les étymologies qu'on a voulu en donner. Il semble que les évangélistes eux-mêmes y ont trouvé ou craint quelque obscurité, les mots « aujourd'hui » et « chaque jour » ayant dû être ajoutés pour en déterminer le sens. Selon beaucoup de Pères grecs, il s'agirait du pain « nécessaire à la subsistance [4] ». Selon quelques autres, ce serait le pain « du lendemain [5] » ; explication bien peu probable, nonobstant le commentaire subtil qu'on a voulu adapter à la demande ainsi comprise. On demanderait aujourd'hui le pain de demain, pour être dispensé de tout souci à cet égard. [6] L'idée même d'un souci

1. V. 11. τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον.
2. V. 3. τὸν ἄρτον ἡμῶν (Marcion, σου) τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν.
3. ἐπιούσιος.
4. Par dérivation de ἐπί, οὐσία.
5. Par dérivation de ἐπιοῦσα (ἡμέρα), « jour suivant ».
6. Zahn, *op. cit.* II, 710.

possible pour le lendemain est écartée par la suite du discours sur la montagne, et avant de s'inquiéter pour demain, il faut avoir de quoi manger aujourd'hui. L'Évangile des Hébreux, où l'on demandait expressément « le pain de demain [1] », doit être ici dans la dépendance du grec mal compris, et, quoi qu'en ait pensé saint Jérôme [2], ne représente probablement pas la leçon primitive de Matthieu. Luc, en lisant « chaque jour », et non « aujourd'hui », paraît bien avoir voulu marquer plus précisément qu'il s'agit de la nourriture proportionnée au besoin du jour présent, sans la moindre anticipation sur le lendemain. La prière : « donne-nous aujourd'hui notre pain de demain », surtout : « donne-nous chaque jour notre pain du lendemain [3] », aurait une physionomie des plus singulières et ressemblerait à une précaution prise contre un oubli possible du Père céleste. Une troisième explication, qui paraît la plus vraisemblable, et qui concorde pour le fond, sinon pour la dérivation étymologique, avec la première, a été adoptée par plusieurs critiques modernes : le pain dont il s'agit serait « le pain de suffisance », la nourriture indispensable [4]. Ce sens est recommandé par le contexte, et l'on est d'autant plus disposé à l'accepter que le premier ou les

1. דמחר.

2. *In h. loc.* Cf. *Revue d'histoire et de lit. religieuses*, I, 419 (fragment sur le Ps. xxxv, édité par D. Morin) : « In hebraico evangelio secundum Matthaeum ita habet : *Panem nostrum crastinum da nobis hodie*, hoc est : panem quem daturus es nobis in regno tuo, da nobis hodie. »

3. Cf. Holtzmann, 364.

4. Par dérivation de ἐπεῖναι, « être présent, offert, adapté, proportionné » ; formation analogue à ἐπιεικής, ἐπίορκος (cf. B. Weiss, *Matthaeus* 134 ; et contre cette étymologie, Holtzmann, 63). On peut comparer Prov. xxx, 8, לחם חקי « ma portion (nécessaire) de nourriture » ; et Jac. ii, 15. λειπόμενοι τῆς ἐφημέρου τροφῆς. Les anciens traducteurs syriens ont : « le pain perpétuel » ; les latins : « le pain quotidien ». Le mot *supersubstantialis* a été introduit par s. Jérôme dans la Vulgate de Matthieu,

premiers traducteurs de l'Évangile hébreu ont dû inventer le mot pour traduire une locution sémitique dont le langage ordinaire ne leur fournissait pas l'équivalent.

« Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés [1]. » La nourriture est nécessaire à la conservation de l'existence ; mais la vie est inutile à quiconque n'est pas en grâce avec Dieu, n'accomplit pas sa volonté ; et nul ne peut se vanter de l'avoir accomplie sans le moindre manquement. Tous les jours nous avons besoin de pain pour notre corps et de pardon pour notre âme. Qu'il soit question de fautes réelles [2], et non de l'incapacité native où se trouve toute créature de réaliser le parfait [3], c'est ce qui résulte du rapport établi entre le pardon demandé à Dieu et le pardon accordé aux hommes. Ce que l'on se pardonne entre mortels est quelque chose de déterminé comme acte, un méfait, petit ou grand. Le pardon, d'après la règle de la justice évangélique, ne peut être accordé qu'à ceux qui pardonnent, qui ont déjà pardonné eux-mêmes, et de tout cœur, les torts, graves ou légers, qu'ils ont eu à subir de la part de leurs frères [4]. Le sens n'est pas : « Pardonne-nous dans la mesure où nous pardonnons », ou bien il faut dire que la mesure dont il s'agit est de pardonner sans mesure [5].

tandis que *quotidianus* est resté dans Luc et dans l'usage liturgique ; la première de ces traductions, calquée sur la forme grecque ἐπιούσιος (ἐπί, οὐσία) est certainement fautive.

1. V. 12. καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν (ℵB ἀφίεμεν) τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.

2. Le mot ὀφείλημα représente l'araméen חוב et se prend ici pour synonyme de ἁμαρτία (Luc).

3. Hypothèse admise comme possible par Holtzmann, 218, pour le cas où Jésus lui-même se comprendrait dans le « pardonne-nous ». Mais comme Jésus ne dit jamais « notre Père », de compte à demi avec ses disciples (cf. p. 346, n. 4), il n'a pas dit non plus : « pardonne-nous », pour lui et pour eux.

4. Cf. Eccli. xxviii, 2.

5. Cf. Schanz, *Matthaeus*, 218.

Luc dit : « pardonne-nous nos péchés [1] », ce qui écarte l'idée de simple insuffisance dans le service de Dieu, et il présente plus directement l'indulgence de l'homme à l'égard de son frère comme un titre à l'indulgence du Père céleste : « car nous-mêmes pardonnons à quiconque nous a offensés. »

« Et ne nous induis pas en tentation [2]. » Après le pardon des péchés commis, on demande la grâce de n'en pas commettre de nouveaux. Les tentations dont on souhaite d'être préservé ne peuvent pas être des suggestions au mal, dont Dieu lui-même serait directement l'auteur, mais les épreuves auxquelles la marche providentielle des choses a coutume de nous exposer, et qui deviennent des occasions de défaillance et de péché, quand elles ne sont pas des occasions de mérite. L'homme ne saurait y échapper en cette vie [3]. Les tentations n'ont pas été ménagées au Christ lui-même. Cependant le juste sentiment de sa faiblesse doit porter le croyant à demander qu'elles lui soient épargnées. On remarquera l'analogie de cette prière avec celle que Jésus a faite au jardin des Oliviers [4]. Il y a des cas où Dieu se fait le tentateur de l'homme et lui tend une sorte de piège par les difficultés que l'existence lui présente : tel est le point de vue de la sixième demande.

Celui de la septième, ou du supplément à la sixième, qui manque dans Luc, semble un peu différent. Là le tentateur n'est pas Dieu, et le péril ne vient pas du dehors ; le tentateur est Satan, et le danger viendrait plutôt de l'homme lui-même, de la disposition au mal et de la con-

1. V. 4. καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν. On peut croire que Luc a substitué lui-même ἁμαρτία à ὀφείλημα, καὶ γάρ à ὡς, παντὶ ὀφείλοντι à τοῖς ὀφειλέταις.

2. καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν. Cf. Matth. xxvi, 41.

3. Cf. Jac. i, 2, 12.

4. Cf. Marc, xiv, 35-38.

cupiscence qui est en lui [1]. Cette diversité dans la manière d'envisager la tentation correspond bien plutôt à un développement historique de la prière qu'à une distinction originelle entre les épreuves du dehors et les périls qui viennent de l'intérieur, d'autant que la distinction ne se fait pas d'elle-même et résulte uniquement d'une superposition de pensées. La « tentation » correspond au point de vue primitif et eschatologique de la prière, la « délivrance du mal », au point de vue moral de son développement ecclésiastique.

« Mais délivre-nous du mal [2] » semble, en effet, venir en explication, sinon tout à fait en correctif, de ce qui vient d'être dit. Cette demande n'apporte pas précisément de restriction à la précédente ; elle la confirme plutôt en l'élargissant et en l'interprétant. Comme il est impossible d'échapper entièrement à la tentation, entendue au sens purement psychologique et moral, où c'est le mal qui sollicite et non Dieu qui éprouve, on souhaite, maintenant, d'être préservé du mal, à savoir de ce qui est moralement mauvais, car on ne songerait pas à demander, sans condition et d'une manière absolue, la préservation du mal physique et des peines de la vie ; mais dans le mal du péché on comprend, avec la faute, les suggestions mauvaises qui y conduisent, les désordres qu'elle produit dans l'âme et les châtiments qu'elle attire sur le coupable. De tout temps les interprètes ont hésité entre les deux traductions possibles : « délivre nous du mal », et : « délivre-nous du malin ». L'usage du Nouveau Testament autorise l'une et l'autre, bien que la dernière soit peut-être plus conforme à son esprit [3]. Le sens reste à peu près le

1. Cf. Jac. i, 13-15.

2. ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. Jean, xvii, 15, doit dépendre de ce passage, mais ne prouve pas qu'il soit primitif dans l'Oraison dominicale.

3. Cf. Matth. xiii, 19, 38. v, 37 donne lieu à la même amphibologie que vi, 13. Cf. *supr.* p. 269.

même dans les deux hypothèses, le démon personnifiant le mal et le péché, avec ses attraits pernicieux, sa malice intrinsèque et ses conséquences redoutables.

Matthieu fait venir après la prière une explication qui se rapporte à la cinquième demande : si l'homme ne pardonne pas à autrui, Dieu ne lui pardonnera pas. On ne voit pas pourquoi Jésus n'aurait expliqué que cette demande, et l'explication ne vient pas très naturellement, ayant l'air d'une réflexion que la prière a suggérée à l'évangéliste lui-même. L'idée appartient au Sauveur ; mais Matthieu y attache une importance toute particulière, et, en l'introduisant ici, il pourvoit, autant qu'il est en lui, à l'unité du discours, la remarque qu'il fait se trouvant correspondre à ce qui a été dit plus haut [1] sur la nécessité de la concorde entre frères. Il est à peu près certain que cette glose ne suivait pas l'Oraison dominicale dans la rédaction primitive. Elle est à sa place après la parabole du Serviteur impitoyable [2], et c'est là que Matthieu a dû la prendre.

MATTH. VI, 16. « Et quand vous jeûnez, n'ayez pas un air triste comme les hypocrites ; car ils cachent leur figure, afin de montrer aux hommes qu'ils jeûnent : je vous (le) dis en vérité, ils reçoivent (ainsi) leur récompense. 17. Mais toi, quand tu jeûnes, parfume ta tête et lave ton visage, 18. pour ne pas faire voir aux hommes que tu jeûnes, mais (seulement) à ton Père qui est (présent) dans le secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te récompensera. »

Ce conseil fait suite à ce qui a été dit plus haut sur la façon de prier. Comme il ne convient pas de faire ostentation de ses aumônes ou de sa piété, il ne convient pas non plus d'informer le public des jeûnes que l'on s'impose. Il s'agit des jeûnes volontaires où se complaisait la dévotion juive de l'époque. Si l'on veut jeûner, on ne doit pas se cacher la figure sous la cendre et la crasse,

1. V, 22-26.
2. MATTH. XVIII, 35 (MARC, XI, 25).

avec des cheveux et une barbe embroussaillés et malpropres, afin de faire voir que l'on est pénitent[1]. Il faut, au contraire, se parfumer la tête et se laver le visage. Les soins de toilette ou de propreté dont parle Jésus étaient regardés comme des devoirs de bienséance, principalement pour les repas. Ceux qui s'en dispensaient montraient ainsi qu'ils s'adonnaient au jeûne. Le Sauveur prescrit à ses disciples de ne rien changer à leurs habitudes. Si l'on veut jeûner, que l'on jeûne pour Dieu, à qui l'on veut plaire par cette mortification, et que les hommes n'en sachent rien. Tout le discours, dans les trois parties qui le constituent, est destiné à combattre le défaut où tendait la piété pharisaïque, à savoir l'hypocrisie.

On sait que les disciples de Jésus ne jeûnaient pas[2]. Le discours sur les trois œuvres de piété donnerait à supposer qu'ils jeûnaient. Peut-être le discours n'a-t-il pris forme que dans la tradition, et la question du jeûne y a-t-elle été traitée, dans l'esprit de Jésus, d'après ce que le Sauveur avait dit de la prière et de l'aumône. On peut dire aussi que le discours contre l'hypocrisie ne s'adresse pas aux disciples qui accompagnaient Jésus, mais à un auditoire commun, d'Israélites plus ou moins bienveillants, qui observaient les pratiques de piété autorisées par l'usage du temps. Il n'est pas vraisemblable que le Sauveur ait jeûné lui-même ni recommandé le jeûne à ceux qui le suivaient ; par conséquent, il n'y a pas lieu de supposer que le discours remonterait à une époque où le Christ et son entourage n'avaient pas renoncé au jeûne. Mais si Jésus n'obligeait pas ses disciples à jeûner, il ne défendait à personne de le faire ; rien n'empêche qu'il se soit exprimé comme on vient de le voir, touchant une

1. Le grec (v. 16) : ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες, contient un jeu de mots sur ἀφανίζουσιν « ils font disparaître » et φανῶσιν « qu'ils paraissent ».

2. Marc, ii, 18.

pratique dont il reconnaissait la raison d'être, en certains cas, et la parfaite légitimité.

VI. — Le Détachement

Matth. vi, 19-34 ; Luc, xii, 33-34 ; xi, 34-36 ; xvi, 13 ; xii, 22-31.

Matth. vi, 19. « Ne vous amassez pas de trésors sur la terre, où le ver et la pourriture détruisent, et où les voleurs fouillent et dérobent ; 20. mais amassez-vous des trésors dans le ciel, où ni ver ni pourriture ne détruisent, et où les voleurs ne fouillent ni ne dérobent. 21. Car là où est ton trésor, là sera ton cœur. »

Luc, xii, 33. « Vendez ce que vous avez, et donnez (le) en aumônes ; faites-vous des bourses qui ne s'usent pas, un trésor inépuisable dans les cieux, où le voleur n'approche pas et où le ver ne ronge pas. 34. Car là où est votre trésor, là aussi sera votre cœur. »

Le conseil de ne point amasser de trésors sur la terre est sans rapport intime avec le discours précédent, qui est dirigé contre l'hypocrisie. Il se présente comme une sentence complète en elle-même et indépendante de son contexte. On peut croire qu'il se trouvait, dans la source commune de Matthieu et de Luc, auprès du discours contre le souci des intérêts temporels, pour lui servir de complément ; mais il n'en faisait nullement partie, et Luc, pour l'y rattacher en manière de conclusion, n'a pas laissé d'en altérer l'équilibre. Matthieu s'en sert comme d'une proposition générale qui gouverne les conseils relatifs aux biens de ce monde. Les trésors dont on parle sont de riches vêtements, des objets ou des métaux précieux, qu'il faut se représenter enfermés dans des coffres de bois, où ils sont exposés soit aux vers ou à la rouille, soit aux

voleurs, qui ont bientôt fait de percer un mur[1] et de piller une maison. Pourquoi vouloir entasser des biens si fragiles ? Mieux vaut avoir un trésor au ciel. Les biens qu'il s'agit de placer ainsi en lieu sûr pourraient être les mérites attachés à toutes sortes de bonnes œuvres[2] ; mais il est probable que Jésus décrit, dans les deux membres parallèles de la sentence, le mauvais et le bon usage des biens terrestres. Qui entasse travaille pour les vers, la rouille et les voleurs ; qui disperse son bien en aumônes s'acquiert un trésor au ciel. Dans ce dernier cas, tout sera dans l'ordre, car on a son cœur où l'on met son trésor. Mettons notre trésor dans le ciel, afin que notre cœur s'y porte ; c'est là qu'il doit tendre. Luc n'a donc pas substitué une idée positive, mais étroite, à une idée négative, mais plus large[3], qui aurait été dans la source et dans Matthieu. Il n'a fait sans doute que traduire, en l'accentuant dans le sens d'un abandon absolu de tous les biens, une instruction qui recommandait la bienfaisance, en condamnant l'amour des richesses et la passion d'accumuler, si fréquente chez les gens de médiocre condition. Les changements introduits dans la première partie de la sentence ressortent non seulement de la comparaison avec Matthieu, mais de ce qu'on lit encore dans la seconde partie. Il est évident que les bourses qui ne s'usent pas s'opposent à des réserves périssables, et que le trésor au ciel, qui échappe au voleur et au ver, s'oppose à un trésor sur la terre, qui est menacé par l'un et par l'autre.

1. C'est le sens de ὅπου κλέπται διορύσσουσιν (MATTH. 19). Il faut penser à des murs en briques cuites au soleil.

2. SCHANZ, *Matthaeus*, 223.

3. HOLTZMANN, 372. Il est vrai, d'ailleurs, que LUC, XII, 33, s'inspire de XVIII, 22.

MATTH. VI, 22. « Le flambeau du corps, c'est l'œil : si donc ton œil est bon, tout ton corps sera éclairé; 23. mais si ton œil est mauvais, tout ton corps sera dans les ténèbres; et si la lumière qui est en toi est ténèbres, que seront les ténèbres ! »

LUC, XI, 34. « Le flambeau de ton corps, c'est ton œil; quand ton œil est bon, tout ton corps est éclairé; mais s'il est mauvais, ton corps aussi est dans les ténèbres. 35. Prends donc garde que la lumière qui est en toi ne soit ténèbres. 36. Si donc tout ton corps est éclairé, n'ayant rien de ténébreux, il sera éclairé tout entier, comme quand une lampe t'éclaire de (ses) rayons. »

Le sens primitif de cette réflexion n'est pas très facile à reconnaître, et sa liaison avec le contexte est artificielle dans les deux Évangiles. Dans Matthieu, la sentence a un développement régulier, tout à fait analogue à celui de la comparaison du sel affadi [1]. L'œil est le flambeau du corps, comme le sel fait la saveur des mets; quand on a bon œil, tout le corps jouit de la lumière, comme si chaque membre voyait; mais si l'œil est mauvais, c'est tout le contraire, il n'y a plus que ténèbres pour l'individu tout entier; et si ce qui devrait donner la lumière se fait ténèbres, quelles ténèbres cela fera-t-il, et quel espoir d'en sortir? Le texte ne distingue pas deux sortes de ténèbres [2] que l'on comparerait entre elles. Il ne fait pas non plus de différence entre l'œil et la lumière qui est dans l'homme, car l'œil est précisément cette lumière [3], et, qu'il s'agisse de comparaison ou d'allégorie, le discours manquerait de suite si l'œil, le corps, la lumière et les ténèbres n'avaient pas la même signification au commencement et à la fin de la sentence. Mais y a-t-il comparaison ou allégorie? Dans la pensée de l'évangéliste il doit y

1. HOLTZMANN, 221.
2. Comme paraît les distinguer la Vulgate (MATTH. 23) : « Si ergo lumen quod in te est tenebrae sunt, ipsae tenebrae quantae erunt? »
3. Cf. JÜLICHER, II, 100.

avoir allégorie, parce que l'épithète : « simple[1] », appliquée à l'œil, s'entend naturellement au sens moral, et que la locution : « mauvais œil », s'entend de la jalousie[2]. Matthieu paraît avoir compris que la loyauté de l'œil, c'est-à-dire le désintéressement à l'égard des biens terrestres, est la condition d'une vie sans tache, tandis que le mauvais œil, l'avidité jalouse de l'avare, souille toute son existence. Ainsi s'explique la place qu'il a donnée à cette réflexion. Mais, sauf les deux épithètes attribuées à l'œil, le texte ne s'adapte pas naturellement à son interprétation[3]. L'on peut croire qu'il y a eu d'abord une comparaison dont le terme spirituel était sous-entendu, et où il était question des qualités physiques de l'œil. De même que l'œil, s'il est sain, éclaire le corps entier, et, s'il est obscurci, le met tout entier dans les ténèbres, de même, si la conscience est claire et droite, toute la vie morale est dans l'ordre, et si la conscience est ténébreuse et tortueuse, la vie n'a plus de direction sûre.

Pour amener la même sentence, dans un contexte tout différent, Luc l'a rapprochée du dicton sur la lampe qu'on doit mettre sur le support[4]. Il a dû faire cette combinaison parce que, de part et d'autre, il était question de lumière. Mais on ne peut considérer cet arrangement comme primitif, ni supposer que le rapport des deux comparaisons se fonderait sur ce que celui qui n'a pas une conscience droite ne voit pas la lumière de la vérité[5]. L'idée générale de l'évangéliste paraît être qu'il faut répandre la lumière autour de soi, et la garder, l'augmenter en soi, progresser dans l'amour et la pratique du vrai,

1. Matth. 22. ἐὰν οὖν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς... 23. ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ.... Les mêmes termes sont employés dans Luc, 34.
2. Cf. Matth. xx, 15.
3. Jülicher, II, 102.
4. Cf. *supr.* p. 128.
5. B. Weiss, *E.* 359.

afin d'avoir une vie toute de lumière, tout éclairée, toute lumineuse. La comparaison devient une allégorie plus vague que celle de Matthieu, et où se conserve d'ailleurs l'essentiel de l'application morale. Mais le texte ordinaire de la conclusion propre au troisième Évangile, qui est sans relief et dépourvue de netteté, ne paraît pas sûr [1]. On peut y soupçonner un mélange de leçons parallèles, la rédaction primitive de Luc ayant été surchargée par l'addition d'éléments venus de Matthieu.

MATTH. VI, 24. « Nul ne peut servir deux maîtres : car ou il haïra l'un et aimera l'autre ; ou il s'attachera à celui-ci et méprisera celui-là. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon. »	LUC, XVI, 13. « Nul domestique ne peut servir deux maîtres : car ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à celui-ci et méprisera celui-là. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon. »

L'occasion historique de cette déclaration est impossible à déterminer. Matthieu et Luc procèdent d'un même texte grec ; le premier met la sentence parmi des avertissements contre l'amour et la préoccupation des biens de ce monde, et le second au milieu d'instructions

1. A la remarque expressive de MATTH. 23. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον, LUC, 35, substitue le simple conseil : σκόπει οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν. Puis il ajoute, v. 36 : εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν, μὴ ἔχων μέρος τι σκοτεινόν, ἔσται φωτεινὸν ὅλον ὡς ὅταν ὁ λύχνος τῇ ἀστραπῇ φωτίζῃ σε. Ss. (confirmé par deux mss. lat.) lit ainsi ce verset : « Si donc ton corps, quand il n'a pas en lui de lumière qui brille, est ténébreux, ainsi, quand la lumière brille, elle t'éclaire. » JÜLICHER, II, 107-108, conjecture que cette sentence a dû être rédigée d'abord en cette forme : (34 *a*) « Le flambeau de ton corps c'est ton œil. (36, comme dans Ss.) Si donc ton corps etc. (35). Prends donc garde que la lumière qui est en toi ne soit ténèbres. » Le v. 34 *b* viendrait de Matthieu, et le texte ordinaire du v. 36 serait glose parallèle à 34 *b*. L'avertissement s'adresserait aux gens qui ont des yeux pour ne pas voir, ou bien signifierait qu'il faut garder, dans la vie de l'âme, la lucidité de conscience qui y est aussi indispensable que la santé de de l'œil à la vie corporelle. BLASS (*Lucas*, 54) omet simplement le v. 36, avec D et plusieurs mss. lat., en retenant le v. 35, que les mêmes témoins remplacent par MATTH. 23 *b*.

concernant les richesses [1]; tous deux se règlent sur l'analogie des sujets; mais si cette analogie est plus intime dans Matthieu, plus extérieure dans Luc, on n'en peut rien conclure touchant la disposition de la source commune. Le même homme ne peut servir deux maîtres. Luc dit : « le même domestique [2] », et il est certain que Jésus songeait à un esclave. L'assertion n'est indiscutable qu'à cette condition. Le même esclave ne peut pas être au service de deux personnes; en effet, si l'on admet ce cas d'un seul serviteur pour deux maîtres, il y en aura un des deux qui sera sacrifié à l'autre, selon le goût du serviteur, et par conséquent un seul des deux maîtres sera servi réellement, pendant que l'autre sera négligé. L'affection ou l'aversion d'un esclave n'ont de sens que par rapport à son service [3]. Le maître aimé sera celui que l'esclave préférera soigner; le maître haï sera celui qu'il délaissera pour l'autre. Tout cet exposé doit s'entendre au sens propre, et ne signifierait rien comme allégorie. C'est le premier terme d'une comparaison, dont le second est contenu dans la proposition : « Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon [4]. » Il est tout aussi impossible à un homme quelconque de servir Dieu et Mammon, qu'à un esclave de servir deux maîtres à la fois. Mammon est un mot araméen [5] qui signifie « richesse » et qui représente ici la fortune comme une espèce d'idole, l'opulence personnifiée. C'est la richesse en soi, et non seulement la richesse mal acquise, ou bien il faut dire que l'on ne conçoit pas de richesse bien acquise. Si on l'appelle « Mammon d'iniquité [6] », c'est en tant que puissance

1. Le rattachement de cette sentence à Luc. xii, 34 (Holtzmann, 64), ne s'impose pas.

2. οὐδεὶς οἰκέτης. Matth. οὐδείς. Rien ne prouve que le mot οἰκέτης ait été ajouté par Luc.

3. Jülicher, II, 112.

4. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.

5. ממונא.

6. Luc, xvi, 9.

souveraine dans un monde livré à l'injustice [1], et plus encore parce que l'injustice est comme naturellement liée à la recherche, à la possession, à l'usage de la richesse [2]. A plus forte raison Mammon n'est-il pas le diable. L'incompatibilité est absolue entre le service de Dieu et la poursuite des richesses. Il serait arbitraire d'entendre qu'on ne doit pas servir à la fois Dieu et Mammon, ou bien qu'il est permis de rechercher et de garder la richesse à condition de n'en être pas esclave. La possibilité de cette condition est justement ce qu'il s'agit d'exclure. Dans cette sentence, comme partout ailleurs, et spécialement dans le discours qui va suivre, Jésus se met au point de vue idéal de la perfection évangélique, telle qu'on doit la trouver chez ceux qui attendent l'avènement du royaume des cieux et qui s'y préparent. Non seulement ceux-là sont détachés spirituellement des richesses, ils doivent aussi s'en détacher réellement. Impossible d'être tout à Dieu si l'on s'occupe des biens terrestres. Et Jésus n'a-t-il pas dit ailleurs qu'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'être sauvé [3] ? La comparaison des deux maîtres est donnée en forme de proverbe populaire ; mais il ne s'ensuit pas que Jésus ait trouvé le dicton tout fait et n'ait eu qu'à l'appliquer à l'ordre religieux [4].

La sentence de l'œil, lampe du corps, et celle des deux maîtres sont subordonnées dans Matthieu à la défense d'amasser des trésors, et la seconde prépare en même temps la défense de s'inquiéter pour les besoins de la vie. Après celle-ci viendra la défense de juger. Dans l'économie générale et artificielle du discours, ces trois prohibitions font suite aux trois que contient l'instruction sur les bonnes

1. Jülicher, II, 110.
2. Holtzmann, 386.
3. Marc, x, 25.
4. Calvin, Maldonat, etc.

œuvres. Le rappel de la « justice [1], » à la fin de l'avertissement contre les préoccupations matérielles, montre que l'évangéliste ne veut pas perdre de vue l'idée qui domine sa compilation.

Matth. vi, 25. « C'est pourquoi je vous dis : Ne vous inquiétez pas, pour votre vie, de ce que vous mangerez, ni, pour votre corps, de ce dont vous vous habillerez. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture, et le corps (plus) que le vêtement ? 26. Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent, ni n'amassent dans des greniers ; et votre Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas plus qu'eux ? 27. Et qui d'entre vous peut, à force de soins, allonger sa vie d'une coudée ? 28. Pourquoi aussi vous inquiéter du vêtement ? Remarquez comment croissent les lis des champs : ils ne travaillent ni ne filent. 29. Et je vous dis que Salomon lui-même, dans toute sa magnificence, n'était pas vêtu comme l'un d'eux. 30. Mais si Dieu revêt ainsi la plante des champs qui existe aujourd'hui, et qui sera demain jetée au four, ne (le fera-t-il) pas à plus forte raison (pour) vous, (gens) de peu de foi ? 31. Ne soyez donc pas en peine, disant : « Que mangerons-nous ? » ou : « Que boirons-nous ? » ou : « De quoi nous habillerons-nous ? » 32. Car c'est de tout cela que les païens se préoccupent. Mais votre Père céleste sait que vous avez besoin de toutes ces

Luc, xii, 22. Et il dit à ses disciples : « C'est pourquoi je vous dis : Ne vous inquiétez pas, pour la vie, de ce que vous mangerez, ni, pour le corps, de ce dont vous vous habillerez. 23. Car la vie est plus que la nourriture, et le corps (plus) que le vêtement. 24. Considérez les corbeaux : ils ne sèment ni ne moissonnent, n'ayant ni cellier ni grenier, et Dieu les nourrit. Combien valez-vous plus que les oiseaux ! 25. Et qui d'entre vous peut, à force de soins, allonger sa vie d'une coudée ? 26. Si donc vous ne pouvez pas la moindre chose, pourquoi vous inquiétez-vous du reste ? 27. Considérez les lis : ils ne filent ni ne tissent. Et je vous (le) dis, Salomon lui-même, dans toute sa magnificence, n'était pas vêtu comme l'un d'eux. 28. Mais si Dieu revêt ainsi, dans les champs, une plante qui existe aujourd'hui et qui demain sera jetée au four, à combien plus forte raison vous, (gens) de peu de foi ! 29 Vous aussi, ne vous demandez pas ce que vous mangerez ni ce que vous boirez, et ne vous en tourmentez point ; 30. car c'est de tout cela que les païens du monde se préoccupent. Mais votre Père sait que vous en avez besoin. 31. Cherchez plutôt son royaume, et cela vous sera

1. V. 33.

choses. 33. Cherchez premièrement (son) royaume et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît. 34. Ne vous inquiétez donc pas du lendemain ; car le lendemain s'inquiétera de lui-même. A (chaque) jour suffit sa peine. »

donné par surcroît. 32. Ne crains pas, petit troupeau ; car votre Père veut bien vous donner le royaume. »

Si la formule de liaison : « c'est pourquoi [1] », vient de source, comme il est probable, il faut penser que ce morceau faisait suite à une instruction du même genre que celles qui la précèdent dans Matthieu et dans Luc. Mais il se trouve maintenant que l'auditoire n'est pas le même dans les deux Évangiles, le discours s'adressant, dans Matthieu, à la foule et aux disciples, dans Luc, aux disciples seuls, et que la même formule se réfère à deux instructions très différentes : dans Matthieu, à l'impossibilité de servir Dieu et Mammon ; dans Luc à la parabole du Riche insensé. En fait, il s'agit d'une autre leçon qui n'est pas sans analogie avec les précédentes, mais qui ne se rattache étroitement ni à l'une ni à l'autre. Le souci de sa propre subsistance est autre chose que le service de Mammon et que les préoccupations de l'homme embarrassé de ses revenus. La liaison se fait sur cette idée, que le vrai disciple, non seulement ne doit pas avoir la préoccupation ou le désir d'acquérir des richesses, mais qu'il ne doit pas même prendre souci de ses besoins matériels. La comparaison avec les oiseaux du ciel, ou les corbeaux, et les lis des champs, montre bien qu'il ne suffit pas de bannir le souci inquiet, mais qu'il faut écarter aussi la prévoyance que l'on a et la peine que l'on prend communément pour assurer sa subsistance. Dire qu'on n'est pas dispensé de travailler, et que l'on doit s'en remettre à Dieu pour le résultat [2], est atténuer la pensée du texte,

1. Matth. Luc, διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν.
2. Holtzmann, 221.

pour l'adapter aux conditions réelles de la vie. Le corps et l'existence sont plus que le vêtement et que la nourriture; or Dieu donne l'un et l'autre à l'homme, sans qu'il ait rien fait pour les gagner; à combien plus forte raison et combien plus facilement se charge-t-il de les conserver ! Comment celui qui fournit aux oiseaux [1] leur pâture ne la fournirait-il pas aussi aux hommes, qui valent bien mieux que les oiseaux? C'est lui qui est le vrai et unique maître de la vie; c'est lui qui la conserve, comme c'est lui qui la donne; et tous les soins possibles la prolongeraient-ils d'un instant, quand il lui plaît de la retirer? La mention de la coudée a fait penser que le mot grec, dont le sens peut être « âge » ou « stature [2] », devait être pris dans cette dernière acception. Mais un tel accroissement de la taille aurait quelque chose d'exorbitant, et ce n'est pas merveille que l'homme ne se le puisse procurer. Le contexte s'arrange d'autant mieux de l'autre explication que, d'après Luc, il s'agit d'une très petite chose [3]. On se représente la vie comme une ligne ou un chemin [4] dont l'étendue moyenne est assez longue; mais cette longueur est déterminée par Dieu, et il n'est pas au pouvoir de l'homme d'y rien ajouter. Jésus dit une coudée comme il aurait dit une heure.

L'exemple des lis [5] montre qu'on ne doit pas s'inquiéter pour le vêtement, de même que celui des oiseaux montre qu'on ne doit pas s'inquiéter pour la nour-

1. Les corbeaux de Luc, 24, viennent probablement de Job, xxxviii, 41; Ps. cxlvii, 9; « les oiseaux » se retrouvent à la fin du verset.

2. Matth. 27. τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἕνα; Luc, 25, omet ἕνα.

3. V. 26. εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε, κτλ.

4. Schanz, *Matthaeus*, 220. Cf. Ps. xxxix, 6; Job, ix, 25; xvi, 22.

5. κρῖνα, hébr. ששנים. Beaucoup pensent qu'il ne s'agit pas proprement des lis, mais des anémones rouges qui abondent dans les champs de Palestine.

riture. Que les païens qui ne connaissent pas Dieu se préoccupent de ces choses ; mais les disciples de l'Évangile doivent se souvenir que leur Père céleste [1] n'ignore pas ce dont ils ont besoin. Au lieu de se livrer à de tels soucis, ils ont à chercher premièrement, c'est-à-dire uniquement, car ils n'ont rien à chercher au delà, le royaume de Dieu, Matthieu ajoute : « et sa justice [2] », pour relier cette instruction à l'ensemble du discours ; le reste, c'est-à-dire tout ce qui est nécessaire à l'existence, leur viendra par surcroît. Luc aura craint que le « premièrement » ne donnât lieu à une équivoque [3], et qu'on

1. Luc, 30, omet ὁ οὐράνιος. V. 26, il semble avoir voulu paraphraser la simple question de Matth. 28 *a*. V. 27, la leçon πῶς αὐξάνει· οὐ κοπιᾷ οὐδὲ νήθει, est recommandée par ℵABL etc., mais elle pourrait bien avoir été influencée par Matth. 28, et la leçon de D, Ss. Sc. Clément Alex. : πῶς οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει, a chance d'être primitive. L'addition : καὶ μὴ μετεωρίζεσθε, à la fin du v. 29, manque de clarté ; « ne vous soulevez pas » (en désirs ?), et « ne soyez pas ballottés » (par le doute et l'incertitude ?) sont les deux traductions possibles ; mais le premier sens, bien qu'autorisé par l'usage des Septante, s'accorde peut-être moins bien avec le contexte que le second. Noter que cette formule obscure remplace le souci pour le vêtement, dans Matth. 31, et que le début du verset suivant supposerait une énumération identique à celle de Matthieu. La fin du v. 29 ne serait-elle pas altérée ? Au commencement du même v., la reprise : καὶ ὑμεῖς κτλ., qui semble inviter les auditeurs à s'approprier les sentiments des lis, est moins heureuse que le μὴ οὖν κτλ., de Matth. 31.

2. V. 33. ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ. Leçon de B ; δικαιοσύνη serait à prendre absolument, et αὐτοῦ ne se rapporterait qu'à βασιλεία. ℵ : τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. Leçon commune : τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. Mais « la justice de Dieu » pour signifier la perfection qu'il attend de l'homme serait une locution assez étrange dans Matthieu (Jac. I, 20 peut être allégué cependant comme parallèle), tandis que l'emploi absolu de δικαιοσύνη s'est déjà rencontré plusieurs fois dans le discours sur la montagne. Dans la source, il n'était question que de « son royaume », et l'addition de « la justice » a dérangé l'équilibre de la phrase ; les corrections apportées ultérieurement au texte de Matthieu n'ont pu le rétablir. Clément Alex. *Strom.* IV, 6, 34 : ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν καὶ τὴν δικαιοσύνην Cf. Resch, III, 326.

3. Holtzmann, 370. Wernle, 74, admet l'hypothèse contraire et trouve que le πρῶτον de Matthieu affaiblit la sentence.

ne se crût autorisé à s'occuper subsidiairement des besoins corporels ; il l'a supprimé, et, en le remplaçant par une simple particule adversative [1], il a diminué la force du discours. Jésus recommande à ceux qui se sont voués au service de l'Évangile cette confiance absolue en la Providence. Mais on ne saurait voir là une règle applicable, sans distinction ni atténuation, à tous les hommes et à tous les temps. Autant il convient d'en retenir l'esprit, autant il serait dangereux d'en suivre trop rigoureusement la lettre. Le royaume est un bien à chercher ; on ne peut dire qu'il soit déjà présent [2], et les choses nécessaires à la vie ne sont pas données avec le royaume, mais elles sont données aux hommes qui cherchent le royaume ; elles sont pour eux un surcroît, parce qu'ils ne s'en préoccupent pas ; le royaume des cieux leur est assuré, et Dieu pourvoit à leurs besoins en attendant.

La recommandation qui se lit ensuite, dans Matthieu, touchant le souci du lendemain, ne se rencontre pas dans Luc, et l'on peut croire que celui-ci ne la lisait pas dans la source [3]. C'était peut-être une sentence isolée qui avait été conservée seulement par la tradition orale, à moins que ce ne soit un développement ajouté, en forme de conclusion, par l'évangéliste lui-même. On ne doit pas s'inquiéter de l'avenir. Il ne s'ensuit pas qu'on ait le droit de s'inquiéter pour le présent [4], comme si cette pensée devait corriger l'instruction précédente, ni que l'inquiétude pour le présent soit écartée implicitement avec celle de l'avenir [5]. L'objet de l'inquiétude n'est pas le même de part et d'autre. Plus haut il s'agissait du souci des besoins

1. V. 31. πλὴν ζητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ. Les deux évangélistes joutent : καὶ ταῦτα πάντα (Luc omet πάντα) προστεθήσεται ὑμῖν.
2. B. Weiss, *E.* 366.
3. Wernle, *loc. cit.*
4. B. Weiss, *E.* 45.
5. Holtzmann, 222.

matériels, pour la satisfaction desquels on doit s'en remettre à la Providence. Maintenant il est question des difficultés de tout genre qui se rencontrent dans la vie, et dont il importe de ne pas se préoccuper avant qu'elles n'arrivent. On doit faire face à celles du moment, sans s'inquiéter des autres. Il sera temps encore de songer à celles-ci, non pour s'en troubler, mais pour les vaincre, quand elles se présenteront.

Au lieu de ce conseil négatif, Luc introduit une exhortation à la confiance dans la bonté de Dieu pour la rémunération finale, afin d'amener ensuite l'instruction sur la façon de se faire par l'aumône un trésor dans le ciel. Combinaison artificielle qui réunit en un seul discours des éléments primitivement indépendants [1]. La crainte contre laquelle Jésus prémunit ses disciples n'est plus l'inquiétude pour les besoins de la vie, et ce n'est pas davantage la terreur des persécutions, mais c'est l'incertitude où les disciples pourraient être touchant leur participation au royaume. Le Sauveur déclare que la volonté du Père est d'y admettre tous ceux qui auront cru à l'Évangile et qui auront entièrement renoncé aux biens de ce monde. Les disciples sont un troupeau dont Jésus est le pasteur [2]; ce troupeau est petit en nombre et par la faiblesse apparente de ceux qui le constituent ; mais il a des promesses immortelles. Que tous les membres de ce troupeau cherchent le royaume de Dieu en distribuant leurs biens en aumônes. Inutile d'observer que le royaume dont on parle n'est pas le règne moral de l'Évangile, mais la manifestation future de la justice éternelle [3]. Cette apos-

1. Cf. *supra*, p. 17.

2. Cf. Matth. xxvi, 31. Luc pourrait s'inspirer d'une interprétation allégorique de la parabole des Cent brebis (xv, 4-7), comme Jean, x, 12.

3. Cf. Luc, xxii, 29-30. Qu'il s'agisse, dans notre passage, d'une communication de la puissance messianique, indépendamment de ce

trophe au petit troupeau a toute chance d'être une transition ménagée après coup entre l'instruction contre le souci des besoins corporels et le conseil d'acquérir des trésors au ciel. Le petit troupeau qui a des richesses à distribuer aux pauvres n'est pas le groupe très peu fortuné qui accompagnait Jésus au temps de sa prédication, mais la communauté chrétienne à laquelle le rédacteur propose son idéal de renoncement évangélique.

Bellevue.

ALFRED LOISY.

qui est proprement le royaume des cieux (DALMAN, I, 101, 109), il est permis d'en douter, le v. 32 n'étant pas à expliquer à part de son contexte, où domine l'idée de récompense, qui est associée à la communication de puissance dans XXII, 29-30.

LE DOGME DU PÉCHÉ ORIGINEL
DANS L'ÉGLISE LATINE APRÈS SAINT AUGUSTIN

PROPAGATION DU PÉCHÉ ORIGINEL

Quelle voie suit le péché originel pour se propager? Comment s'explique sa présence dans l'âme de l'enfant qui vient au monde? Ce problème revêt un sens différent, selon le point de vue auquel on se place. Dans l'école augustinienne, il s'agit de rendre compte de la concupiscence qui est en nous, et de montrer comment l'âme contracte cette souillure, dès le premier instant de son existence. Dans l'école anselmienne, la question est de savoir pourquoi nous naissons privés de la justice dont Dieu voulait, à l'origine, gratifier le genre humain, et surtout pourquoi la privation de ce don a en nous le caractère d'une faute. Enfin les partisans de Catharin ont à expliquer comment l'acte de désobéissance commis par Adam est le nôtre. Les divergences que nous avons rencontrées plus haut, ont donc eu ici leur contre-coup, et le problème de la propagation du péché originel a, par la force de la logique, reçu trois solutions générales : celle de l'école augustinienne, celle de l'école anselmienne et celle de Catharin.

L'école augustinienne resta de longs siècles en face de la question comme en face d'une énigme, et ne lui trouva de solution qu'après de pénibles tâtonnements. Cet embarras avait sa source dans les écrits du Maître lui-même. On a vu avec quelle vigueur l'auteur du livre à *Vincent Victor* avait fait le procès au créatianisme et montré son impuissance à rendre compte du triste legs que

nous tenons d'Adam. On sait que, pour expliquer le péché originel, il faisait appel au traducianisme, qu'il ne le comprenait pas en dehors de cette théorie, et que néanmoins, arrêté par des scrupules philosophiques, il n'osait élever le traducianisme à la hauteur d'une certitude [1]. On ne pouvait se flatter d'y voir plus clair que le grand docteur d'Hippone. On renonça donc à obtenir la certitude, là où Augustin n'avait pu y arriver [2]. Dans sa lettre à Secundinus, le pape saint Grégoire, mis en demeure de dire comment l'âme de l'enfant contractait le péché originel, se borna à cette réponse : « Votre charité

1. Voir *Revue*, VII (1902), p. 142 et suiv.

2. Fauste de Riez qui, sur la question qui nous occupe ici, est augustinien, puisqu'il enseigne la doctrine du péché originel présentée par l'évêque d'Hippone (*Revue*, VII [1902], p. 511), se représente l'âme comme une substance matérielle. Il dit en effet (*ep.* III, *P. L.* 58, 841 et suiv.) : « Manifesto colligitur nihil esse incorporeum nisi solum Deum. » On serait donc tenté de le considérer comme un traducianiste convaincu. Pourtant cette inférence est douteuse. Gennade, en effet, qui, comme on le verra bientôt, est créatianiste, croit néanmoins à la matérialité de l'âme. Il dit (*De eccl. dogmat.* XI et XII) : « Nihil incorporeum et invisibile natura credendum nisi solum Deum... creatura omnis corporea est. » Fauste a donc pu ne pas repousser l'hypothèse créatianiste. Il est vrai que Gennade niait le péché originel, dans le sens augustinien du mot, et qu'à ce titre il devait rejeter le traducianisme vers lequel, au contraire, Fauste était incliné par sa croyance à la souillure de l'âme. En somme, on ne peut se prononcer sur le sentiment de l'évêque de Riez dans la question de l'origine de l'âme. Noter à ce propos que la doctrine de la matérialité de l'âme garda de nombreux partisans même après le IVe siècle. On vient de voir que Fauste et Gennade l'acceptèrent. A leurs noms il faut adjoindre ceux de Pomérius, d'Arnobe le jeune et de Cassien. Isidore de Séville dit du premier (*De viris ill.*, XXV) : « Tertulliani erroribus consentiens, animam corpoream esse dixit. » Arnobe dit (*Conflictus de Deo trino et uno*, II, 5 ; *P. L.* LIII, 276) : « Quidquid mensuram habet corpus est, ...immensus autem et incorporeus Deus solus est. » Cassien dit (*Collat.* VII, 13) : « Licet enim pronuntiemus nonnullas esse spiritales naturas ut sunt angeli... ipsa quoque *anima nostra*, vel certe *aer iste subtilis*, tamen incorporeae nullatenus aestimandae sunt. » Toutefois Cassien et Arnobe, rejetant comme Gennade le péché originel proprement dit (*Revue*, VII [1902], p. 510), étaient probablement créatianistes comme lui.

n'ignore pas que le problème de l'origine de l'âme a soulevé de grandes controverses entre les Pères. On ne sait encore où est la vérité, et l'on considère la question comme insoluble. Si l'âme vient d'Adam et est transmise avec la chair, elle doit, semble-t-il, mourir en même temps que cette dernière. Mais aussi, si elle ne naît pas avec la chair, on ne voit pas comment elle peut contracter le péché originel. De part et d'autre, on se trouve donc en face de difficultés inextricables. Mais si l'origine de l'âme est incertaine, il est du moins certain que l'enfant qui vient au monde, est souillé par le péché originel, jusqu'à ce qu'il soit purifié par le baptême [1]. » Avant le pape Grégoire, Fulgence s'était exprimé en termes très sévères sur le compte du créatianisme, lui reprochant de saper par la base le dogme du péché originel ou de mettre l'injustice en Dieu [2]; toutefois, il avait reconnu, lui aussi, que l'hypothèse traducianiste n'était pas sans soulever des difficultés d'ordre philosophique, et, finalement, il n'avait donné aucune solution [3]. Au VIIe siècle, Isidore

1. *Ep.* IX, 52. *P. L.* LXXVII, 990. Ce texte appartient à la partie authentique de l'épître à Secundinus. Voir les notes de Goussainville et de Denys de Sainte-Marthe.

2. *De veritate praedest.* III, 29 à 31. *P. L.*, LXV, 666. « Illi qui novas animas asserunt singulis fieri, cum illis opponi coeperit qua justitia Dei anima quae nova datur corpori peccatum originale trahat cum de humani seminis propagatione non veniat... anima enim quae non propagatur ut caro non debet cum carne originalis peccati teneri consortio... Illi vero qui asserunt animas cum corporibus propagari, possunt quidem ex hoc... firmare non solius carnis, nec solius animae sed utriusque commune originale peccatum. »

3. *Ibid.* n. 28. Voir encore, ep. XV, 16 (*ib.* p. 441) « Quaestionem vero animarum aut tacitam debemus relinquere aut sine contentione tractare... maxime quod sine fidei detrimento potest a fidelibus ignorari. » — On peut citer encore CASSIODORE (*De anima*, XIV) qui dit : « Pater Augustinus religiosissima devotione laudandus, nihil temere dicit esse affirmandum... melius est enim in tam occultis causis confiteri ignorantiam quam periculorum assumere fortassis audaciam. »

de Séville déclara l'origine de l'âme incertaine et érigea même ce point en article de foi [1]. Bref, jusqu'au IXe siècle, la tache héréditaire dont l'âme de l'enfant est souillée fut généralement l'objet d'une conception traducianiste qui n'osa s'affirmer. On ne comprit cette tache qu'en se représentant les âmes sorties d'Adam ; et, comme le traducianisme parut toujours suspect, on rangea le problème de la propagation du péché originel dans la région des mystères. Pendant ce temps saint Jérôme gagnait péniblement au créatianisme deux ou trois adhérents, comme le semipélagien Gennade [2] et Bède [3] que ses études scripturaires avaient familiarisé avec les livres du solitaire de Bethléem.

1. *De ecclesiast. officiis*, II, XXIV, 3. *P. L.* LXXXIII, 818 : « Et quod animae incerta sit origo. » Il est en train d'énumérer les doctrines qui appartiennent à la foi (voir encore : *De ordine creatur.* XV, 10). — Les témoignages que l'on vient de passer en revue rendent singulièrement suspecte la lettre du pape Anastase aux évêques de la Gaule (THIEL, *Epistol. rom. pontific.*, I. 636) dans laquelle le traducianisme est condamné comme une hérésie, au nom des textes scripturaires : *Pater meus usque modo operatur.* — *Nonne omnem flatum ego feci* ? Is. 57. 16). Comment un pape a-t-il pu, en 498, taxer d'hérésie une opinion dans laquelle saint Augustin n'avait rien vu de contraire à l'Écriture ! Et, surtout, comment le pape saint Grégoire aurait-il pu laisser la question de l'origine de l'âme indécise, si l'un de ses prédécesseurs avait déjà rangé le traducianisme parmi les hérésies ! On sait, depuis près de vingt ans, que la lettre d'Anastase II à Clovis est une fraude littéraire. Il est bien probable que la lettre du même pape aux évêques des Gaules en est une autre.

2. *De ecclesiast. dogmatibus*, XIV « Animas hominum (credimus)... neque cum corporibus per coïtum seminatas... sed dicimus creationem animae solum creatorem omnium nosse... ac formato jam corpore animam creari et infundi. »

3. Il dit (*Quaestion. liber*, q. XIV ; *P. L.* XCIII, 470) que l'âme « nova et munda a Deo procreatur » et il part de là pour résoudre le problème du péché originel. — On trouve encore le créatianisme enseigné dans le *Breviarium in psalmos* (*In ps.* 32, 15) « Quidam hunc locum mendaciter ad illud referunt quod animam ex anima existiment esse generatam... » Ce commentaire, qui a circulé sous le nom de saint Jérôme et qui se trouve parmi ses œuvres (*P. L.* XXVI, 917), a pour auteur un moine anglais du VIIe ou du VIIIe siècle d'après Vallarsi (*Ibid.*, p. 806). Ce moine croit au péché originel (voir *In ps.* 50, 5). [Voy. *Revue*, I, 395].

Au IXe siècle, les voix se partagèrent. Alcuin, s'il affecta parfois de laisser sans solution le problème de l'origine de l'âme, enseigna ailleurs le traducianisme [1]. Prudence de Troyes [2] et, avec lui sans doute, les défenseurs de Gotescalc, gardèrent l'attitude de l'ignorance. Mais Raban Maur fit nettement profession de créatianisme. Remarquons le texte suivant où l'archevêque de Mayence nous apprend comment se forma sa conviction. « D'aucuns, dit-il, prétendent que la loi de la génération, qui régit la naissance des corps, s'étend aux âmes, qu'elles viennent, elles aussi, des parents, et que c'est la raison pour laquelle elles contractent le péché originel... Quant à nous, nous ne pouvons accepter ce sentiment, attendu que le bienheureux Augustin n'a pas osé se prononcer en ce sens; mais qu'au contraire, selon lui, les âmes sont créées par Dieu et sont soumises au péché originel par un décret mystérieux mais juste [3]. » Raban Maur croit donc suivre saint Augustin. Inutile de dire qu'on chercherait vainement, dans les œuvres de l'évêque d'Hippone, la doctrine que lui attribue son prétendu disciple. Mais on lit, dans

1. Dans le *De animae ratione*, 13 (*P. L.* CI, 645) il dit : « Origo vero animarum unde sit solius Dei cognitioni relinquendum est », et il recommande la lecture des livres de saint Augustin. Dans le commentaire sur saint Jean (IX, 14; *P. L.* C, 808) il enseigne, de l'aveu de dom Martène, le traducianisme; il explique en effet que Dieu : « ejusdem substantiae animas quae in primo homine condita est reformat », et qu'il agit : « non novum creaturae genus instituendo, sed quae in principio creaverat, ne deficiant propagando. »

2. *De praedestinatione*, 16 : « Nascitur enim de carne caro, sed utrum et anima similiter de anima nascatur, magna quaestio est et a Patribus diu multumque discussa, sed absque certa defunctione relicta. » — On retrouve la même attitude dans le commentaire sur la Genèse (II, 22) attribué à saint Eucher et qui a dû être écrit vers le IXe siècle (*P. L.* L, 909) : « Utrum sicut caro nascentium ex carne, sic animae ex animabus procreentur, an novae semper a Deo creentur ex nihilo. Quae quaestio in definiendo difficilis est quia nihil a sanctis viris vel scripturarum auctoritate manifestius pronuntiatum est. »

3. *De anima*, II (*P. L.* CX, 1112).

un traité *Des dogmes ecclésiastiques*, le passage suivant : « Nous disons que la création de l'âme est connue uniquement du Créateur, que l'acte du mariage se borne à produire le corps, lequel est formé dans le sein de la mère selon les lois fixées par Dieu, et que l'âme est créée par Dieu, puis introduite dans le corps quand il est déjà formé. » Raban a connu le traité *Des dogmes ecclésiastiques*, puisqu'il l'a transcrit intégralement dans son *De Universo* [1]; et c'est manifestement à lui qu'il se réfère dans l'endroit cité plus haut. Or, le *De ecclesiasticis dogmatibus* est de Gennade. Raban Maur a donc combattu le traducianisme sur de faux considérants, et il a suivi l'adversaire de saint Augustin au moment où il croyait suivre saint Augustin lui-même.

La réaction créatianiste, commencée au IXe siècle, fut achevée au XIIe, grâce à saint Anselme et à Abélard. Tout en vénérant le grand évêque d'Hippone, l'auteur du *De conceptu* et l'auteur de la *Theologia christiana* ne se croyaient pas obligés de le suivre en tout aveuglément. D'ailleurs, ils avaient, comme on l'a vu, abandonné la notion augustinienne du péché originel. Ils n'avaient donc pas à se préoccuper des scrupules qui tourmentaient l'auteur de la *Lettre à saint Jérôme*. [2]. Aussi ils rejetèrent nettement la thèse traducianiste [3]. Leur attitude eut une influence décisive. Hugues de Saint-Victor, qui connaissait Anselme et Abélard, se mit, ici comme dans plusieurs

1. Voir *De universo* IV, 10 (*P. L.* CXI, 98). Tout ce chapitre est copié littéralement dans Gennade.

2. Voir *Revue*, VII (1902), 132.

3. ANSELME (*De conceptu virg.*, VII) prouve que l'âme raisonnable ne suit pas immédiatement l'acte de la conception : « Quod autem mox ab ipsa conceptione rationabilem animam (infans) habeat, nullus humanus suscipit sensus. » Par là, il abandonne un des points essentiels du traducianisme. — ABÉLARD (*Hexameron*, *de sexta die* fin; *P. L.* CLXXVIII, 770) ayant à expliquer comment Dieu se repose depuis le sixième jour dit : « Animae vero licet ex animabus per traducem non propagentur.... »

autres circonstances, à leur école. Dans la *Summa sententiarum* il prouva par l'Écriture que le créatianisme avait sur la théorie opposée l'avantage de la vraisemblance [1]. Revenant plus tard sur le même sujet dans le *De sacramentis*, il montra que la doctrine créatianiste, sans être rigoureusement prouvée par l'Écriture et la raison, répondait mieux que sa rivale à l'autorité de l'une comme aux exigences de l'autre, et qu'elle était plus conforme à la foi catholique [2]. Pierre Lombard alla plus loin. « La foi catholique, dit-il, rejette le traducianisme et le condamne comme opposé à la vérité [3]. » Et, comme Raban Maur, il invoqua l'autorité de saint Augustin [4].

Appuyée sur le docteur d'Hippone qui, en réalité, en avait été l'adversaire, la thèse créatianiste fut reçue sans hésitation par les scolastiques du XIIIe siècle [5]. « Les auteurs catholiques, dit saint Bonaventure, ont jadis été

1. *Summa sent.*, III, 2 fin : « Quidquid de anima primi hominis dicatur de aliis *verisimilius* est ut in corpore creentur. » Plus loin (III, 12) il dit que l'Exode (XXI, 22) enseigne manifestement (*manifestissime ostendit*) que l'âme survient un certain temps après la conception.

2. *De sacram.* I, VII, 30 : « His igitur et hujusmodi rationibus probabile factum est animas ex traduce non esse... in quibus tamen omnibus nulla unquam ratio sive auctoritas in tantum praevalere potuit ut dubietatem tolleret quaestionis, excepto eo quod fides catholica magis credendum elegit animas cotidie corporibus vivificandis sociandas de nihilo fieri. »

3. *Sent.* II, 31, 2.

4. *Ibid.* II, 18, 8 : « Unde Augustinus in ecclesiasticis dogmatibus... » Pierre invoque aussi l'autorité de saint Jérôme et cite, en le lui attribuant, le *Commentaire sur les psaumes* dont il a été question plus haut.

5. Il y aurait de l'exagération à dire que le créatianisme est entièrement redevable de sa fortune à Gennade, car Bède, saint Anselme et Abélard l'ont admis, le premier à cause de l'autorité de saint Jérôme, les deux autres pour des motifs philosophiques. Mais il est incontestable que, à partir de Pierre Lombard, Gennade caché sous le nom de saint Augustin, a contribué puissamment à l'abandon de la tradition.

indécis sur l'origine de l'âme, et saint Augustin lui-même a partagé cette indécision, comme il l'avoue dans le *De Genesi ad litteram*, dans le *De libero arbitrio* et dans les *Rétractations*. Ce qui l'arrêtait, c'était le problème de la transmission du péché originel. Mais il s'est rétracté dans le *De ecclesiasticis dogmatibus* dont le Maître des *Sentences* cite le texte [1]. » Pendant que le docteur séraphique tenait ce langage, saint Thomas taxait d'hérésie, au moins dans sa *Somme*, le traducianisme [2]. La doctrine créatianiste était définitivement acquise à la théologie, et les scolastiques ne devaient plus discuter à l'avenir que sur le degré de certitude qui lui appartient [3].

Restait à expliquer comment l'âme, sortie pure des mains de Dieu, devenait coupable à son entrée dans le corps ; en d'autres termes, à concilier le fait de la propagation du péché originel avec le créatianisme. Saint Augustin s'était déclaré impuissant à résoudre ce problème ; ce fut pourtant sur ses indications que l'on s'orienta. On se

1. *In Sent.* II, 18, art. II, quaest. 3.

2. *Summa*, I, 118, 2. Après avoir fait appel au *De ecclesiast. dogmat.*, le saint docteur dit : « Haereticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine. » Dans le *Commentaire sur les Sentences* (II, 18, qu. 2. art. 1) il s'était borné à dire que la thèse créatianiste « *communiter* conceditur a theologis et philosophis ». Il est curieux de noter les étapes de la pensée théologique depuis saint Augustin. a) Tous ceux qui croient au péché originel, ne savent comment le concilier avec le créatianisme et concluent, comme saint Augustin, que l'origine de l'âme est mystérieuse. b) Gennade et ses compagnons, qui rejettent le péché originel proprement dit, enseignent le créatianisme qui ne soulève, à leurs yeux, aucune difficulté. c) Saint Anselme et Abélard repoussent le traducianisme au nom de la philosophie ; Abélard rejette de plus le péché originel proprement dit. d) Hugues de Saint-Victor, se trouvant en face de deux traditions, n'ose se prononcer, mais déclare le créatianisme plus conforme à la foi catholique. e) A partir de Pierre Lombard, on proclame que le créatianisme est de foi, et on l'appuie sur saint Augustin.

3. Voir Noris, (*Vindiciae augustinianae*, IV, 3, dans *P. L.*, XLVII, 691) qui réfute Bellarmin.

rappelle ce texte du *Contra Julianum* : « Que l'âme et le corps soient punis en même temps, cela tient, ou bien à ce que l'âme sort, comme le corps, souillée des parents, ou bien à ce que l'âme, en entrant dans le corps comme dans un vase impur, est souillée elle-même par le contact [1]. » Cette comparaison du vase impur était destinée à une haute fortune. Le vénérable Bède [2], Hugues de Saint-Victor [3], Pierre Lombard [4], Innocent III l'adoptèrent ; et nous la retrouverons plus tard chez les grands scolastiques du XIIIe siècle. Bornons-nous à rapporter le texte d'Innocent III, dans son commentaire sur le psaume 50 : « De même qu'un vase corrompu corrompt la liqueur qui y est versée, de même l'âme est souillée par son contact avec le corps souillé [5]. »

On ne s'en tint pas du reste à l'image du vase impur, et l'on donna des renseignements plus précis. On expliqua d'abord que la souillure de la chair était, par elle-même, un phénomène purement matériel, mais qu'elle changeait de caractère et qu'elle devenait une faute au moment où elle rejaillissait sur l'âme. On expliqua ensuite d'où venait à la chair cette souillure, dont le rejaillissement sur l'âme constituait le péché originel. Ici le mot de Fulgence qu'on attribuait à Augustin, *non propagatio sed libido* [6], servit de

1. Voir *Revue*, VII (1902), p. 140.

2. *Quaest. liber.*, quaest. XIV (*P. L.* XCIII, 470) : « Quare animae originale peccatum imputatur cum nova et munda a Deo procreatur? Sane quia ipsa corpori in eadem persona unitur et ab eo hac consuetudine et unione corrumpitur. »

3. *Summa sentent.* III, 12 : « ...quod in carne corruptio peccati sit per effectum potest sciri ut in vase scitur esse vitium per hoc quod reddit vinum acidum. »

4. *Sent.* II, 31, 6 : « ... quod vitium vel corruptio sit in carne ante conjunctionem animae effectu probatur, cum anima infunditur quae ex corruptione carnis maculatur sicut in vase dignoscitur vitium esse quum vinum infusum acescit. »

5. *In ps.* 50 (*P. L.* CCXVII, 1059). ROLAND, qui n'a pas la comparaison, a l'idée ; voir GIETL, *die Sentenzen Rolands*, p. 136.

6. Voir *Revue*, VII (1902), p. 512.

principe directeur. On enseigna donc que, si l'acte conjugal pouvait être accompli sans concupiscence, la source de la vie ne serait pas souillée et par là-même n'imprimerait pas à l'organisme de l'enfant cette souillure que celui-ci transmet ensuite à l'âme. Mais, ajoutait-on, il n'en est pas ainsi. Le flot générateur est toujours, quand il se répand, infecté du venin de la concupiscence, et il en infecte nécessairement la chair de l'enfant, puis, par l'intermédiaire de celle-ci, son âme. L'enfant qui est conçu ne contracte pas le péché originel parce qu'il est fils d'Adam, mais parce qu'il est conçu dans la concupiscence : *Peccatum non transmittit propagatio sed libido.* Ainsi parla toute l'école augustinienne, depuis le jour où elle adopta le créatianisme. Ainsi parlèrent notamment, Hugues de Saint-Victor [1], Pierre Lombard [2], Robert Pullus [3], Innocent III [4]. Saint Bernard n'était pas d'un autre avis, quand il disait dans sa lettre aux chanoines de Lyon : « *Aut certe peccatum quomodo non fuit ubi libido non defuit* [5] ? » Et ce texte, ainsi que la lettre d'où il est extrait, nous apprennent jusqu'où on allait. On enseignait que le Sauveur avait échappé à la loi du péché originel, en vertu de sa conception virginale. « Le Christ, dit Pierre Lombard qui, selon son habitude, copie Hugues de Saint-Victor, avait un corps sorti comme le nôtre d'Adam ; mais comme sa

1. *Summa sent.* III, 12. Il cite le texte de Fulgence (sous le nom d'Augustin) puis il conclut : « Apparet itaque quod in ipsa conceptione transmittatur peccatum originale, quia nisi conceptio *sic* (c'est-à-dire avec la concupiscence) fieret in carne, anima ex carnis unione concupiscentiam non traheret. » Il continue par la comparaison citée plus haut du vase souillé.

2. *Sentent.* II, 31, 6 et 8. Il copie presque mot à mot Hugues, notamment le texte : « Nisi conceptio sic fieret in carne... »

3. Voir son texte dans la *Revue*, VII (1902), p. 522.

4. *In ps.* 50. (*P. L.* CCXVII, 1059). Il explique que, la raison pour laquelle l'enfant contracte le péché, c'est parce que l'acte conjugal n'a jamais lieu : « sine fervore ac foetore concupiscentiae. »

5. Voir *Revue*, VII (1902), p. 520.

conception ne s'est pas accomplie sous l'empire de la concupiscence, sa chair n'a pas été pécheresse [1]. » Puisque le privilège de la conception virginale avait été réservé au Sauveur, on concluait naturellement que lui seul avait eu une conception immaculée ; et, si le grand abbé de Clairvaux s'emporta avec tant de violence contre ce qu'il appelait « la superstition [2] » des chanoines de Lyon, c'est qu'il y voyait le renversement d'un des principes fondamentaux de la théologie. Notons en terminant que, selon tous ces créatianistes, Dieu attendait, pour créer l'âme, que l'organisme de l'enfant fût constitué [3]. Il y avait de la sorte une succession chronologique et réelle, entre les deux étapes par lesquelles passait la tache originelle. Simple souillure matérielle, tant que le germe était sous l'empire des forces végétatives, elle devenait péché au moment où l'âme faisait son entrée dans ce vase souillé, c'est-à-dire deux ou trois mois après la conception.

Mais comment concilier avec la justice divine l'envoi d'une âme innocente dans un organisme souillé ? Comment retrouver la parcelle de volonté essentielle à tout péché, dans cette tache contractée par l'âme par suite d'un contact auquel elle n'avait pu se soustraire ? Grave problème dont l'évêque d'Hippone, on s'en souvient, ne voyait la solution que dans la théorie traducianiste ! Hugues de Saint-Victor s'approcha, à deux reprises différentes, du sphinx et tenta de lui arracher son secret ; mais, aux deux fois, il dut renoncer à son entreprise. « Recon-

1. *Sentent.* II, 31, 8,

2. *Epist.* 174, 9 : « Verum.... in famosa nobilique Ecclesia et cujus specialiter filius sum, *superstitione deprehensa*.... »

3. Voir sur ce point : Pierre Lombard, II, 31, 9 : « In ipso conceptu ubi dicitur transmitti peccatum, propagatur caro nec tamen infunditur anima secundum physicen, sed jam effigiatis corporibus. » Il conclut que, au moment de la conception, il n'y a pas encore de péché, mais que : « caro ibi contrahit id ex quo peccatum fit in anima cum infunditur. »

naissons, dit-il, dans la *Summa sententiarum*, que la justice de Dieu est mystérieuse. C'est un mystère, en effet, que l'âme soit souillée d'un péché qu'elle ne peut éviter et qu'elle n'a pas commis par sa propre volonté [1]. » Et plus tard, dans le *De sacramentis*, il termina une longue dissertation par cet aveu découragé : « On doit reconnaître que la justice de Dieu, si elle est irrépréhensible, est en même temps incompréhensible [2]! » Aussi il eut un instant l'idée de faire appel au traducianisme. « Si les âmes, s'écria-t-il, sortaient les unes des autres, la difficulté serait moindre et la justice du péché originel plus apparente [3]. » Mais les idées philosophiques avaient évolué depuis saint Augustin. Hugues, comme on l'a vu [4], resta fidèle à la doctrine créatianiste, en dépit du redoutable mystère qui l'entourait. Son disciple Pierre Lombard parut moins embarrassé. A la question : comment le péché originel est volontaire, il répondit, avec une certaine désinvolture, que ce péché est bel et bien volontaire, puisqu'il a sa source dans la volonté du premier homme [5]. Mais cette sécurité n'était qu'à la surface ; Pierre finit par avouer que le seul moyen d'expliquer comment des âmes sans tache sont unies d'office à des corps qui les souillent, est de faire appel à la profondeur des jugements de Dieu [6].

L'école augustinienne en était là à la fin du XIIe siècle, ayant, sur la transmission du péché originel, des données

1. *Summa sent.* III, 12.

2. *De sacram.* I, VII, 35 : « Profiteri oportet justitiam divinam in hoc irreprehensibilem quidem esse, sed comprehensibilem non esse. »

3. *Ibid.* I, VII, 30 (*P. L.* CLXXVI, 301) « ...non tanta quaestio esset, quia manifestior justitia esset... »

4. Voir plus haut, p. 377.

5. *Sentent.* II, 30, 11 fin : « Respondeo prorsus et originale peccatum ex voluntate esse quia hoc ex voluntate primi homini seminatum est. »

6. *Ibid.* II, 32, 7 : « Si vero quaeritur cur Deus qui fecit animam ipsam sine macula et scit eam ex corporis conjunctione maculam peccati contrahere.... eam corpore jungit, respondemus ex altitudine judiciorum Dei id provenire et nec injuste id a Deo fieri. »

à la fois certaines et environnées d'un impénétrable mystère. Mais, déjà à cette époque, son grand adversaire lui avait donné le coup dont elle devait mourir. On lit dans le *De conceptu virginali* : « Il n'y a pas plus de péché dans la source de la vie qu'il n'y en a dans un crachat lancé à une mauvaise intention, ou dans une goutte de sang versée pour un motif répréhensible ; le crachat et le sang échappent à tout blâme, c'est la mauvaise volonté seule qui est condamnable [1]. » Par ces paroles, saint Anselme renversait l'axiome : *non propagatio sed libido*, et renonçait à expliquer par des moyens physiques la propagation du péché originel. Il ne faisait du reste que se plier aux exigences de la logique. Lui en effet qui, on s'en souvient [2], avait ruiné l'interprétation de la tache héréditaire telle qu'elle était, depuis de longs siècles, en honneur dans les écoles ; lui qui avait enlevé à la concupiscence le rôle que saint Augustin lui assignait, dans la constitution du péché originel, ne pouvait s'arrêter à mi-chemin. Il devait poursuivre jusqu'au bout son œuvre de réforme, saper, jusque dans les fondements, l'édifice augustinien et ne laisser aucune place à la concupiscence dans la transmission du péché.

Mais, si l'âme ne tenait pas sa souillure de son contact avec une chair infectée du venin de la concupiscence, d'où la tenait-elle donc ? Si le véhicule de la tache héréditaire n'était pas dans la concupiscence, où était-il ? Comme toujours, saint Anselme s'adressa à la métaphysique et lui demanda la solution de ce problème ; elle la lui donna. Elle lui apprit que, dans Adam, il y avait la *nature* et la *personne*, l'espèce humaine et l'individu dans lequel l'espèce était réalisée. Elle lui fit retrouver ces deux con-

1. *De conc. virg.* 7 (*P. L.* CLVIII, 441) : « Nam etsi vitiosa concupiscentia generetur infans, non tamen magis est in semine culpa quam est in sputo vel in sanguine... »

2. Voir *Revue*, 1902, VII, p. 515.

cepts en chacun de nous, et lui enseigna que l'action de l'un est opposée à l'action de l'autre ; que le concept de la *personne* nous sépare, mais que le concept de la *nature* nous unit ; que nous avons une individualité distincte de celle d'Adam, mais que l'espèce humaine, qui réside en nous, est identique à celle qui résidait en lui [1]. Éclairé par cette lumière, saint Anselme n'eut pas de peine à expliquer la transmission du péché. « Ce que la *personne* faisait en Adam, dit-il, elle ne le faisait pas sans la *nature*. ...La *personne* a rendu la *nature* pécheresse... Dans les enfants, c'est le contraire qui a lieu... c'est la *nature* qui rend leurs *personnes* pécheresses. La *personne* a donc, en Adam, dépouillé la *nature* de la justice, et la *nature*, transmettant sa privation aux *personnes* qu'elle produit, les rend pécheresses et injustes [2]. » On le voit, l'auteur du *De conceptu* a recours, lui aussi, à la théorie du contact pour rendre compte de la transmission du péché originel. Seulement, le contact auquel il fait appel n'est pas celui de l'âme avec l'organisme souillé, c'est celui de la *personne* avec la *nature*. Selon les augustiniens créatianistes, la source de la vie, infectée du venin de la concupiscence, infecte l'organisme ; celui-ci souille l'âme dès qu'elle entre en lui : le procédé est d'ordre physique. Selon l'archevêque de Cantorbéry, la personne d'Adam rend pécheresse la nature dans laquelle elle se trouve ; celle-ci rend pécheresses toutes les personnes qui la reçoivent : le procédé est d'ordre métaphysique. Quant à la source de la vie, son rôle consiste, non à souiller la chair et l'âme, mais simplement à produire une personne qui participe à la nature coupable d'Adam : elle est la condition *sine qua non* du péché originel, elle n'en est pas le facteur.

Avant d'adopter l'explication qu'on vient de lire, il fallait

1. *De conc. virg.*, 23, début.
2. *Ibid.*, 23, fin.

préalablement accepter les vues émises par l'archevêque de Cantorbéry sur la nature du péché originel. On comprend donc pourquoi, ni Pierre Lombard, ni ses contemporains, n'ont utilisé le contact métaphysique signalé par saint Anselme, pour rendre compte de la propagation de la tache héréditaire. Ceux qui n'avaient pas emprunté au *De conceptu virginali* sa théorie de la « privation de la justice originelle » n'avaient que faire du véhicule imaginé par l'auteur de ce livre. C'est par Alexandre de Halès [1], on le sait, que la doctrine anselmienne relative à l'essence du péché originel fit son entrée dans la scolastique. C'est par lui également que les docteurs du continent furent initiés à la découverte de l'archevêque de Cantorbéry, sur la manière dont la faute d'Adam s'était transmise à sa postérité. « Adam, dit Alexandre, possédait, non seulement sa volonté propre, mais aussi la volonté de la *nature universelle*... L'enfant a une faute qui lui appartient en propre et il est puni pour cette faute... il est puni en effet pour le péché commis par Adam, en tant qu'il possédait la *nature universelle* [2]. » Albert le Grand [3], saint Bonaventure [4] et saint Thomas lui-même, dans ses premières années, reproduisirent les formules qu'ils lisaient

1. On a vu précédemment (*Revue*, VII 1902, p. 517) que, dès la première moitié du XIIe siècle, Odon de Cambrai adopta la théorie de la privation de la justice originelle. C'est chez lui aussi qu'on trouve utilisée, pour la première fois, la distinction de la personne et de la nature (*P. L.* CLX, 1081). Mais l'exemple d'Odon ne fut pas suivi ; c'est bien Alexandre de Halès qui donna droit de cité dans la théologie à la doctrine anselmienne.

2. *Summa theol.*, II, quaest. 105 (en réalité 106), membr. 1 : « ...in quantum erat habens universalem naturam. »

3. *In Sent.* II, 30, 2 : « Alia via solvendi est cujusdam domini Ebdom episcopi cameracensis qui ponit quod natura communis participat in persona... in ipso (Adam) natura tota et omnis corrupta fuit. » Albert fait appel à l'autorité d'Odon (Ebdom) mais c'est, sans doute pour ne pas laisser voir qu'il est tributaire d'Alexandre.

4. *In Sent.* II, 32, art. III, quaest. 1.

dans Alexandre, et expliquèrent la propagation du péché d'origine par le contact de la nature avec la personne. Voici ce qu'on lit dans le *Commentaire* du docteur angélique sur les Sentences : « La personne a infecté la nature par son péché, et l'infection de la nature a rejailli sur la personne engendrée. Il était au pouvoir de la nature de conserver toujours la justice reçue. Elle l'a perdue par la volonté d'une personne en qui elle existait. Aussi la privation de la justice, considérée au point de vue de la nature, a le caractère d'un péché, en tous ceux qui ont reçu du premier coupable la nature commune à tous [1] ».

L'ancienne doctrine de la souillure de l'âme par son contact avec la chair infectée de la concupiscence était rendue inutile par la nouvelle théorie et on eût dû logiquement renoncer à ses services. Mais on se rappelle que les scolastiques du XIIIe siècle, tout en adoptant les renseignements de saint Anselme sur l'essence du péché originel, voulurent conserver ceux qu'ils tenaient de saint Augustin. Ils se virent obligés d'aller jusqu'au bout dans la voie du syncrétisme, et, après avoir fait servir la concupiscence à constituer le péché originel, ils ne purent échapper à la théorie de la souillure de l'âme, par voie de contact. « L'âme, dit Alexandre de Halès, est souillée dès son entrée dans la chair corrompue, tout comme le vin est souillé par le vase impur dans lequel il est versé [2]. » Et l'illustre franciscain conclut de là qu'un homme dont la conception ne serait pas due à l'union des sexes, ne contracterait pas la faute héréditaire. « Il faut, dit-il, pour

1. *In Sent.* II, 31, quaest. I, art. 1.

2. *Summa theol.* II, 105, membr. IV « : Quam cito enim anima infunditur carni foedae, tam cito foedatur sicut a vitio vasis vinum corrumpitur. » Il explique, à ce propos, que cette souillure contient seulement « rationem poenae » et que la « ratio culpae » vient de la « carentia debitae justitiae ». La vérité est qu'il s'efforce inutilement d'unir deux doctrines qui s'excluent. Anselme était un esprit trop puissant pour avoir de pareilles distractions.

être soumis à la loi du péché originel, que la chair soit engendrée sous l'influence de la *libido* [1]. » On retrouve les mêmes idées dans Albert le Grand [2] ainsi que dans saint Bonaventure ; et le texte suivant du docteur séraphique nous montre en quelle estime était tenue, en plein XIIIe siècle, la vieille comparaison du vase souillé : « Je suppose que j'aie promis de remplir de vin tous les tonneaux qui seront construits avec le bois de tel arbre. Je suppose encore que la racine de l'arbre en question vienne à être corrompue, de sorte que les tonneaux souillent le vin qui y est versé. Je ne commets aucune faute en continuant de verser mon vin dans ces tonneaux, car je ne fais par là qu'exécuter ma promesse ; la faute est à celui qui a infecté la racine de l'arbre et qui a ainsi souillé le bois dont sont faits les tonneaux [3]. » Saint Thomas lui-même n'évita pas le piège dans lequel ses maîtres étaient tombés, témoin tel texte du *De malo* [4], où il déclare que c'est la concupiscence qui transmet le péché originel, et divers passages du *Commentaire sur les Sentences* où la lèpre, la goutte et la folie sont appelées à expliquer comment la source de la vie sert de véhicule à la tache héréditaire [5].

1. *Summa. theol.* II, 105, membr. IV dissertation supplémentaire. — Avant Alexandre, Odon de Cambrai était tombé dans la même inconséquence (*P. L.* 160, 1084).

2. *In Sent.* II, 31, 2. Il demande : « utrum originale peccatum transmittit ad posteros non propago sed libido » ; et il répond que la « habitualis concupiscentia respersa in semine » transmet le péché. Toutefois, comme il met le véhicule dans la concupiscence *habituelle*, il conclut qu'un homme qui naîtrait « aliter... quam per coïtum » contracterait quand même le péché originel. Ici il abandonne la tradition, et il le reconnaît lui-même, car il ajoute : « sunt tamen alii aliter dicentes. »

3. *In sent.* II, 32, art. III, quaest. 2.

4. *De malo.* IV, 6 ad 16 : « Causa quod aliquis transmittat originale peccatum in prolem est id quod remanet in eo de peccato originali etiam post baptismum, scilicet concupiscentia vel fomes. »

5. *In Sent.* II, 30, quaest. I, art. 1 ad 3 : « ... ex semine illo generatur corpus tali ordine destitutum ; unde et anima quae tali corpori infun-

Toutefois, vers la fin de sa vie, le docteur angélique parut comprendre que ce mélange des vues anselmiennes et augustiniennes était hétéroclite. C'est du moins ce que semble prouver ce texte de la *Somme* où sont accusées d'inanité les explications dont s'étaient nourris jusqu'alors les docteurs : « Quelques-uns, remarquant que le péché réside dans l'âme raisonnable, enseignèrent que l'âme est transmise avec la source matérielle de la vie, et que sa souillure lui vient de l'âme qui l'a engendrée. D'autres, rejetant cette assertion comme erronée, firent appel à l'influence mutuelle que l'âme exerce sur le corps et le corps sur l'âme ; et ils crurent que le péché était transmis au moyen de la source de la vie... Mais ces deux explications sont insuffisantes. Sans doute, certaines maladies du corps sont héréditaires, certaines maladies de l'âme le sont elles-mêmes par suite du trouble des organes... mais aucune n'a le caractère d'une faute, parce qu'aucune n'est volontaire, condition essentielle à toute faute. Aussi, quand même l'âme raisonnable serait transmise par la génération, la tache dont elle est souillée n'étant pas volontaire, ne serait pas une faute [1]. »

Nous voilà donc bien avertis par l'auteur de la *Somme* qu'il ne faut chercher, ni dans le traducianisme, ni dans le contact de l'âme avec la chair souillée par la concupiscence, le secret de la transmission de la tache originelle.

ditur deordinationem culpae contrahit ex hoc ipso quod hujusmodi corporis forma efficitur... sicut propter aliquam corruptionem seminis contingit non tantum defectus in corpore prolis ex illo semine generatae ut lepra, podagra, vel aliqua hujusmodi infirmitas, sed etiam defectus in anima, ut patet in his qui a nativitate naturaliter sunt stolidi. » Voir : *ibid.* ad 4 et II, 31 quaest. I, art. 1 ad 2. En conjecturant que saint Thomas a évolué sur ce point, je ne fais que suivre Cajetan qui dit (in Iam IIae 8. 1, 1, n. 3) : « Adverte quod auctor positionem quam in Sententiis secutus est, licet non totaliter, arguere videatur.... nam ibi tenuit peccatum originale contrahi per originem sicut podagram vel stoliditatem... »

1. *Summa*, Ia IIae, 81, 1.

Nous voilà avertis qu'ils se faisaient illusion tous les docteurs qui, depuis saint Augustin, jetaient des regards d'envie sur la théorie traducianiste, s'imaginant trouver en elle la solution du problème qui les tourmentait ; et que ceux-là ne se trompaient pas moins, qui mettaient leurs espérances dans la comparaison du vase souillé. Mais, au moment même où il faisait, avec tant de fermeté, le procès à l'école augustinienne, le docteur angélique ne pouvait se résoudre à l'abandonner complètement. Il lui emprunta donc quelques-unes de ses formules et expliqua, de la manière suivante, le problème de la propagation du péché originel. « Les hommes sortis d'Adam sont comme les membres d'un même corps. Or, dans un corps, l'acte d'un membre, par exemple de la main, n'est pas volontaire par la volonté de ce membre, mais par la volonté de l'âme qui le meut. De même, le désordre qui est dans tel homme sorti d'Adam, lui est volontaire, non par sa propre volonté, mais par la volonté du premier homme, *qui imprime le mouvement de la génération* à tous ceux qui tirent de lui leur origine, comme la volonté de l'âme pousse les membres à l'acte [1]. ... Le péché originel passe du premier homme à ses enfants, en tant qu'ils sont *mus par lui au moyen de la génération*, tout comme les membres sont mus au péché actuel par l'âme. Or ce mouvement est réalisé par la *force active* qui est dans la génération [2]. » Remarquons ce texte. Au premier abord, on croit y retrouver la théologie du XIIe siècle. Cette *motio generationis*, cette *vis activa*, qui transmet la tache héréditaire, n'évoque-t-elle pas le souvenir de la comparaison

1. *Summa*, I^a II^ae. 81, 1.

2. *Ibid.*, art. 4. On trouve le germe de cette théorie dans le *Commentaire sur les Sentences* (II, 31, quaest. I, art. 2 ad 3) où saint Thomas dit que l'homme, qui ne naîtrait pas selon la loi ordinaire, n'aurait pas le péché originel parce qu'il descendrait d'Adam « solum materialiter, non autem sicut a principio activo. » Dans le *De malo* IV, 7, elle est plus développée sans l'être autant que dans la *Somme*.

du vase impur ? Pourtant il n'en est rien. Montrer que les hommes soutiennent avec Adam le même rapport que les membres soutiennent avec l'âme qui les meut ; montrer que la faute originelle nous est imputée, parce qu'elle est en nous par la volonté d'Adam dont nous sommes les membres, tout comme l'homicide est imputé à la main qui le commet, parce qu'elle l'a accompli par la volonté de l'âme dont elle est l'organe, tel est avant tout le but du docteur angélique. La *motio generationis* n'intervient qu'à un titre sulbaterne dans son argumentation. Elle est simplement destinée à expliquer comment nous sommes les membres d'Adam ; elle est le fil conducteur qui nous transmet l'impulsion partie d'Adam. En réalité, l'auteur de la *Somme* prend place entre ses maîtres et saint Anselme. Ce qui le sépare de l'archevêque de Cantorbéry, c'est que, au lieu de choisir comme agent de propagation du péché originel le contact métaphysique de la personne avec la nature, il résout le problème en nous reliant à la volonté d'Adam. Ce qui le rapproche d'Albert, d'Alexandre et des théologiens du XIIe siècle, c'est que, même dans la *Somme*, il continue, ainsi qu'on l'a vu ailleurs, de donner au péché d'origine une base matérielle dans l'organisme. C'est aussi par là que ses textes manquent d'homogénéité et, par conséquent, de netteté. Après avoir déclaré que le contact du corps ne saurait souiller l'âme, il enseigne que le péché originel reste « *en acte* en ce qui concerne la concupiscence » après le baptême, et il explique ainsi que les chrétiens baptisés transmettent le péché [1] ; il enseigne également que le *semen* est la cause instrumentale [2] de la faute héréditaire.

1. *Summa*, *loc. cit.* 81, 3 ad 2 : « ...remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem. »

2. *Ibid.* 83, 1 « In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale ». Voir 81, 1 ad 3.

Au fond, en employant ces expressions augustiniennes, il les dépouille, en partie au moins, de leur sens primitif; mais il ne peut les empêcher d'obscurcir sa pensée. En réalité, il conçoit le péché d'Adam comme le *péché de la nature humaine*, et il le dit çà et là [1]. Il se représente l'espèce humaine tout entière, comme renfermée dans son premier membre, et il conclut que l'on participe à la faute d'Adam par le fait qu'on reçoit de lui la nature humaine. Il reproduit donc les vues d'Anselme, mais en les reproduisant il les brouille, parce qu'il les associe à des épaves augustiniennes.

Ce fut Duns Scot, on l'a vu, qui le premier présenta, dans toute sa pureté, la théorie anselmienne sur la nature du péché originel et la débarrassa résolument des accessoires augustiniens que les docteurs du XIIIe siècle y avaient introduits [2]. Il n'avait donc qu'à se laisser guider par la logique pour expliquer, avec l'archevêque de Cantorbéry, la transmission de la faute d'Adam. Pourtant il fit le procès à la distinction de la nature et de la personne, telle que l'avait présentée l'auteur du *De conceptu virginali*. Il remarqua que, entre la nature qui était en Adam et celle qui est en nous, il y a identité simplement *spécifique* et non *numérique* [3]. Dès lors, pouvait-on dire sans se payer de mots, que *notre* nature a reçu la justice originelle et qu'elle l'a perdue par sa faute ? En d'autres termes, les spéculations de saint Anselme n'étaient-elles pas des constructions purement verbales ? « Et qu'on ne dise pas, ajouta le grand docteur franciscain, que notre nature

1. Ia IIae, 81, 2 ad 3 « Primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente. » — *Ibid.* 81, 1 « Peccatum originale non est peccatum hujus personae nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur *peccatum naturae.* »

2. Voir *Revue*, VIII (1903), p. 15.

3. *In Sent.* II, 32, 9 : « Contra hoc objicitur quia haec natura numero quae est in propagato, non fuit in Adam, licet ibi fuerit natura ejusdem speciei ; ergo illa natura non accepit justitiam, ergo non est debitrix. »

était en Adam au moins *causaliter*. Sans doute elle était *causaliter* dans notre premier père ; mais notre personne se trouvait dans la même condition. Si notre nature a reçu la justice originelle, notre personne l'a donc reçue également, et l'on doit pouvoir disserter sur elle comme sur la nature [1]. » Toutefois cette vigoureuse argumentation, qui promettait tant, n'aboutit qu'à un mince résultat. Après avoir condamné le contact métaphysique de nos personnes avec la nature universelle coupable dans le premier homme, Duns Scot expliqua que Dieu, en faisant don à Adam de la justice originelle, avait fait du même coup ce don à tous ses enfants [2]. Il déduisit de là que toute la postérité du premier homme devait avoir la justice. Et, comme le péché d'Adam est venu mettre obstacle à la transmission du don divin, le docteur subtil conclut que la privation de la justice est volontaire à tous les hommes, et qu'elle constitue pour eux un péché. Qu'est-ce cela, sinon dire que le péché d'Adam a été, de par la volonté de Dieu, le péché de la nature humaine et que tous ceux-là y participent de droit, qui appartiennent à la grande famille humaine [3] ? Duns Scot reproduisit donc l'explication

1. *In Sent.* II, 32, 9. Il commence par dire qu'il abandonne la distinction de la nature et de la personne : « Respondeo non faciendo mentionem de hac natura et de hac persona. »

2. *Ibid.* 11 : « Quando facta est datio voluntati Adae, facta est tali modo quod quasi eadem datione, quantum erat ex se, dabatur similiter omni voluntati cujuscumque filii si non poneretur obex. » La même doctrine est reproduite dans les *Reportata parisiensia*, II, 33, 18

3. Duns Scot a fort à cœur de nous expliquer que Dieu, en donnant la justice originelle à Adam, se proposait de la donner à toute sa postérité, et que, par conséquent, tous les hommes *doivent* avoir cette justice en venant au monde ; en revanche, il raconte, comme une chose toute naturelle et qui va de soi, que nous avons été privés de cette justice par le péché d'Adam. C'est pourtant là qu'est le mystère qu'il fallait éclaircir. Pourquoi sommes-nous privés d'un bien que nous devions avoir et pourquoi cette privation est-elle pour nous un péché ? Parce que notre premier père a perdu volontairement la justice originelle ? Duns Scot suppose évidemment que le péché de notre premier père a été le péché

anselmienne de la transmission de la faute héréditaire, en la dépouillant du vernis métaphysique que lui avait donné son auteur.

On en était là quand apparut Catharin, avec sa nouvelle théorie du péché originel, qui a été exposée précédemment [1]. Cette théorie donnait au problème qui nous occupe ici un aspect inaccoutumé. Tant qu'on avait placé la tache héréditaire dans la concupiscence ou dans la privation de la justice originelle, on s'était trouvé en face d'une réalité inhérente à chaque homme et dont on constatait la présence dans tous les enfants d'Adam ; on n'avait donc eu qu'à chercher par quelle voie cette tache faisait son entrée dans l'âme, et où s'y trouvait la parcelle de volonté nécessaire au péché. Mais il ne pouvait être question de communiquer aux générations humaines l'*acte* de désobéissance commis par Adam, qui n'était évidemment jamais sorti de l'âme de notre premier père. Et pourtant, si cet acte constituait le péché originel, il devait être en chacun de nous lors de notre entrée dans le monde. Telle était l'antinomie que Catharin et ses disciples avaient à résoudre. Ils se tirèrent d'embarras au moyen de la théorie du *pacte*. « Dieu, dirent-ils, en conférant à Adam la justice originelle, l'établit chef responsable de toute sa postérité. Notre premier père était comme notre mandataire, et nous, nous étions ses commettants. Nous sommes donc *censés* avoir donné notre

de la nature ; mais il éprouve si peu le besoin de prouver ce principe qu'il ne songe même pas à le formuler. Il se contente de dire (*In Sent.* II, 32, 8) que « Adam peccato personali *nudavit naturam* justitia debita. » Il ne voit pas que la question est, avant tout, d'expliquer comment la « nudatio » a été *volontaire* à la nature humaine. — En revanche il rejette nettement la vieille théorie de la souillure de l'âme par suite de son contact avec la chair (*In Sent.* II, 32, 17 et 18 ; *Report. paris.* II, 33, 19). Selon lui l'acte générateur n'a d'autre rôle que de faire de nous des enfants d'Adam ; il n'est pas le véhicule du péché originel mais seulement sa condition préalable.

1. Voir *Revue*, VIII (1903), p. 3.

consentement à son péché, et ce péché nous est légitimement imputé. » En d'autres termes, selon la nouvelle théorie, le péché d'Adam est le nôtre, parce que nous y avons donné un consentement présumé ; l'acte commis par notre premier père est dans notre âme, au moment de notre entrée dans le monde, non physiquement, mais *par imputation* [1].

L'explication qu'on vient de lire était, dans l'ordre chronologique, la troisième réponse au problème de la transmission du péché d'origine : ce fut aussi la dernière. A partir de Catharin aucune solution nouvelle ne fut présentée. Seulement deux d'entre elles reçurent des modifications plus ou moins profondes.

Il y en eut une qui se tint à l'abri de toutes les nouveautés : ce fut celle de l'école augustinienne. Ayant à rendre compte du mode de propagation de la faute d'Adam, Estius mentionna, il est vrai, l'explication anselmienne ; mais il fit observer qu'elle laissait à désirer, puisque Dieu pourrait créer une âme privée de la justice originelle, sans que pourtant cette âme fût injuste, et il la repoussa [2]. Comme Hugues de Saint-Victor, il jeta un regard d'envie sur la doctrine traducianiste et déclara qu'elle faciliterait beaucoup la solution du problème en litige [3]. Malheureusement l'Église

1. Catharin, *de Casu hominis et peccato originale* (dans *Opuscula*, Lugd., 1542, p. 161) dit, p. 184 « ...peccatum originale id esse nostrum quod actuale fuit in ipso Adam, tanquam aliquo modo in illo existentes *ratione naturae simul ac pacti*..... in ipso (Adam) concludebamur et natura et *pacto*. » Il dit plus loin (p. 190) « quia in eo eramus *juxta pacti conditionem* ...ideo et comedisse *censemur* in eo comedente sicut et contra in eodem abstinuisse censiti fuissemus si ipse abstinuisset. »

2. *In Sent.* II, 31, § 1 fin : « Verum quia justitiae carentia non necessario peccatum vel injustitiam consequitur, posset enim Deus creare animam neque justam neque injustam, videtur omnino agnoscendum aliquid in semine parentis vel carne nascentis ex quo anima infusa corruptionem et peccatum contrahat. »

3. *Ibid.*, § 1 début : « Fingi autem possunt hujus traditionis duo aut tres modi, quorum primus est, idemque ad intellegendum ceteris *facilior*,

n'autorisait que le créatianisme. Estius se vit donc obligé de se rabattre sur la vieille comparaison du vase souillé. Appuyé sur elle, il enseigna que l'âme, sortie pure des mains de Dieu, contracte une tache morale par le fait de son contact avec la chair corrompue par la concupiscence [1]. Restait à expliquer comment cette tache est volontaire. Le docteur flamand fut loin d'éprouver ici l'embarras qu'avait éprouvé saint Augustin. Il est vrai qu'il réduisit considérablement la difficulté. Il ne se demanda pas, comme l'avait fait l'évêque d'Hippone, pourquoi l'âme avait été condamnée à un contact qui devait la corrompre ; il se mit en face du contact, comme d'un fait accompli, et se borna à en étudier les conséquences. Il remarqua sans peine que la concupiscence répandue dans le corps rejaillissait jusque sur la volonté de l'âme et l'inclinait au mal. Il conclut que la tache était bien volontaire, puisque la volonté elle-même en était affectée [2]. Néanmoins il avoua ingénument que cette solution n'était pas de tout point satisfaisante et laissait quelque peu à désirer [3].

Pendant que les disciples de saint Augustin restaient dans l'immobilité, la théorie de Catharin étendait tout doucement ses conquêtes et obtenait les suffrages de l'école anselmienne. Toutefois elle dut subir elle-même

si dicamus animam simul cum corpore per generationem traduci ex parentibus. »

1. *In Sent.* II, 31, § 1 début : « Sicut enim si infunderetur anima corpori vulnerato vel posito in igne, mox in eo corpore doleret, ita dum infunditur corpori ad peccandum disposito, mox in eo habitualiter quodammodo peccat. » Il est vrai que, dans cet endroit, il se borne à exposer la théorie chère à Pierre Lombard, mais, plus loin, il se rallie à elle (voir la note pénultième).

2. *Ibid.* II, 38, 14 : « Sed voluntarium recte et vere dicitur.... partim voluntate singulorum in quibus est hoc peccatum, propterea quod voluntas eorum, licet nunquam fuerit in actu, revera tamen infecta sit vitio pravae concupiscentiae a quo ipsa mala, perversa.... dicitur. »

3. *Ibid.* Il reconnaît qu'il faut aussi faire appel à la volonté d'Adam. Il combine ensuite les deux explications et devient fort obscur.

quelques retouches. Les objections, en effet, ne lui firent pas défaut. Dès l'origine, le dominicain Soto traita de « fable » le pacte imaginé par son collègue Catharin [1]. Depuis lors, à diverses reprises les théologiens déclarèrent qu'il n'existait aucune preuve d'un traité conclu entre Dieu et Adam relativement au maintien de la justice originelle dans la race humaine. Ils ajoutèrent que Dieu n'avait pas eu besoin d'un traité quelconque, pour accorder la vie surnaturelle à tous les hommes dans la personne d'Adam, et pour établir ce dernier représentant responsable de toute sa postérité. Les amis de Catharin prirent note de ces objections qui leur parurent fondées, et, renonçant au pacte proprement dit, ils se contentèrent d'un pacte « virtuel », c'est-à-dire d'un règlement établi par Dieu en dehors du consentement d'Adam. Et cette correction leur coûta d'autant moins qu'elle n'avait aucune portée. Que venait, en effet, faire ici le pacte ? La difficulté était de savoir comment nous avions pu donner notre consentement à un péché commis de longs siècles avant que nous fussions au monde, comment nous avions pu établir Adam notre mandataire, alors que nous étions dans le néant ; comment, par conséquent, le péché d'Adam pouvait nous être imputé. Or, à cette difficulté, l'hypothèse du pacte était incapable d'apporter la moindre lumière, parce qu'elle montrait le consentement d'Adam au règlement établi par Dieu, alors qu'il s'agissait de montrer notre consentement au péché de notre premier père. Les partisans de Catharin enseignèrent donc que Dieu, sans avoir besoin d'entrer en pourparlers avec Adam, l'établit chef respon-

1. *De natura et gratia*, I, 10 (p. 34 et 35) : « Nec cogitandum est, ut quidam effingunt, pactum intercessisse inter Deum et Adam.... et ita nomine totius generis humani consensum praebuisse atque hac causa totum genus eo peccante peccasse. *Est enim fabula*. Numquid Deus opus habebat Adae consensu ? » Il conclut (p. 35) que « cum Adam tunc erat tota natura. »

sable ou, si l'on veut, mandataire du genre humain [1], et que, dans ce but, il transfusa d'office nos volontés dans celle de notre premier père, de sorte que la désobéissance d'Adam à la loi du Créateur put être régulièrement imputée à toute sa postérité. Et, quand on leur demanda comment Dieu avait pu transfuser des volontés qui n'existaient pas encore, ils répondirent que nos volontés existaient, dès l'origine, dans leur cause, c'est-à-dire dans la toute-puissance du Créateur [2]. Ils reconnurent néanmoins que cette transfusion s'était faite sans que nous eussions été préalablement consultés, mais ils laissèrent entendre que cette lacune était un détail insignifiant [3].

Ces légères retouches, que la théorie de Catharin dut subir, n'étaient rien, hâtons-nous de le dire, auprès des réformes auxquelles l'école anselmienne se vit condamnée. C'est qu'en effet cette école, qui avait tant travaillé à résoudre le problème de l'essence du péché héréditaire, et qui montrait avec tant d'assurance ce qu'elle appelait la « privation de la justice originelle », n'avait presque rien fait pour dégager de cette « privation » la parcelle de volonté nécessaire à tout péché. L'auteur de la *Somme* était, il est vrai, intervenu ici avec sa comparaison des membres mus par la volonté de l'âme. Mais que valait

1. Salmeron, l'un des premiers partisans de Catharin, ne mentionne même pas le pacte, et il se contente de dire que nous avons donné un consentement présumé à l'acte d'Adam, parce que nous sommes ses enfants (*In Rom.* disput. 46. tom. XIII, p. 447, edit. 1614). « Etsi non fuerit ullus consensus noster tacitus vel expressus, est tamen legitime interpretatus sive interpretativus, quoniam parentum est thesaurizare filiis secundum naturam. » — Kilber (Wirceburg. *De peccatis* diss. III, cap. III, 2) dit qu'il y a eu un pacte virtuel. Il rejette avec horreur la théorie du consentement présumé et lui substitue celle de la « translatio voluntatum posterorum in voluntatem Adam per pactum (virtuale) ». Il ne réfléchit pas que cette « translatio voluntatum » faite d'office par Dieu est l'équivalent du consentement présumé.

2. Kilber, *loc. cit.*, n. 100.

3. Id., *ibid.*

cette comparaison ? Même dans le camp thomiste on se divisa à son sujet, et si certains disciples dévoués du docteur angélique, comme Cajetan, la déclarèrent irréprochable [1], d'autres disciples non moins dévoués, comme les *Salmanticenses*, avouèrent discrètement qu'elle laissait à désirer [2]. Discutée par les admirateurs passionnés de saint Thomas eux-mêmes, la fameuse comparaison ne pouvait évidemment compter sur un accueil chaleureux dans le camp scotiste. Suarez ne la ménagea pas. Il montra d'abord que les hommes sont loin de soutenir, avec Adam leur père, le rapport qui existe entre les membres et l'âme, et que, par conséquent, le passage de la volonté de l'âme dans les membres ne pouvait en rien servir à éclairer le problème de la transmission du péché originel. Il fit de plus observer que la main qui exécute un crime ne commet pas un péché distinct de celui qui est commis par l'âme, et que, si elle est dite coupable, c'est seulement en vertu d'une « dénomination extrinsèque [3] ». Il conclut que cette main ne pouvait servir à expliquer la situation de l'enfant qui apporte, en venant au monde, un péché distinct de celui d'Adam.

La comparaison de saint Thomas était donc inhabile à rendre compte de l'élément volontaire du péché originel. Or, en dehors d'elle, il n'y avait rien dans toute l'école ansel-

1. *In* Iam IIae, 81, 1, Cajetan s'objecte d'abord que la comparaison est « inconsona ». Puis il prouve que « consonat et optime declarat intentum si attendimus ad illud quod est per se. »

2. *De vitiis et peccatis*, disput. XIV, 44 et 45. Ils parlent d'abord de la comparaison comme d'un exemple « satis accommodato »; puis ils mettent en garde contre les fausses conséquences qu'on pourrait en tirer.

3. *De vitiis et peccatis*, disp. IX, sect. II, 29. « ...Deficit vero similitudo quia unio ibi est naturalis, hic tamen moralis et ex pacto Dei... in illo exemplo peccatum membri et capitis unum omnino est; hic autem, in singulis membris, peccata sunt singula et distincta... hic etiam fit ut peccatum membri tantum dicatur peccatum denominatione extrinseca... »

mienne. Ou plutôt il y avait le contact métaphysique de la personne innocente avec la nature coupable imaginé par saint Anselme et adopté, quant au fond, par Duns Scot. Mais cette explication, qui était d'une merveilleuse clarté, quand seulement on avait supposé la nature humaine tout entière souillée par la faute d'Adam, ne prenait-elle pas pour résolu le problème à résoudre ? Sans doute, ce point accordé, tout marchait à souhait et « le péché de la nature », comme on disait parfois, rendait coupable tous ceux qui participaient à cette nature. Mais la question était précisément de savoir comment la tache encourue par Adam à la suite de sa désobéissance avait pu s'étendre à toute l'espèce humaine. Or, à cette question, l'école anselmienne tout entière ne répondait rien, ou, ce qui revenait au même, elle donnait une réponse « à côté ». Elle expliquait que, la justice originelle étant un bien gratuit, Dieu avait pu légitimement subordonner son maintien dans l'espèce humaine à la conduite d'Adam, et décréter que tous les hommes naîtraient privés de ce bienfait, dans le cas où leur père commun le perdrait par sa faute. Malheureusement cette explication oubliait la chose essentielle qui était de montrer comment la privation de la justice originelle pouvait avoir, dans les descendants d'Adam, le caractère d'une faute, ou, si l'on veut, comment elle était volontaire [1].

1. Depuis quelque temps, on plaide souvent, ce qu'on pourrait appeler, les circonstances atténuantes du péché originel. On dit que ce péché laisse intactes ici-bas les facultés naturelles et ne sera puni dans l'autre vie d'aucune peine positive, qu'en un mot il consiste uniquement dans la privation de biens surnaturels. On ajoute même que, si l'homme avait été laissé à l'état de nature, le péché d'Adam n'aurait pas pu être transmis à ses descendants. Toutes ces considérations ont cela de commun qu'elles n'expliquent en aucune façon comment la « privation de la justice originelle » ou telle autre réalité est *volontaire*, comment par conséquent elle est un péché proprement dit. Toutes également sont en opposition avec les données de l'école augustinienne. La dernière assertion est, de plus, rejetée par l'école de Catharin qui

Entre voisins tout est commun, et celui qui est dans l'embarras s'approprie sans scrupule le bien de son ami plus fortuné, quitte à le lui rendre plus tard. Anselmiens thomistes et anselmiens scotistes, en promenant leurs regards autour d'eux, trouvèrent que tout n'était pas mauvais dans l'école de Catharin. Sans doute, le célèbre dominicain avait eu tort de choisir l'acte même de désobéissance commis par Adam pour en faire le péché originel ; et, sur ce point, on voulait rester fidèle à la « privation de la justice originelle ». Mais on ne pouvait s'empêcher de reconnaître que le même auteur, qui avait si mal résolu le problème relatif à l'essence du péché d'origine, avait dégagé avec beaucoup plus de bonheur l'élément volontaire de ce péché, et l'on ne craignit pas d'utiliser les résultats obtenus par lui sur ce point. Suarez [1] et les *Salmanticenses* [2], c'est-à-dire les chefs de l'école scotiste et de l'école thomiste, enseignèrent que Dieu avait renfermé nos volontés dans la volonté d'Adam ; que nous avions été censés consentir au péché de notre premier père ; et que, par conséquent, nous avions légitimement été privés comme lui de la justice originelle, qui nous était réservée dans le plan divin. Les doctes théologiens de Salamanque observèrent que les lois

estime, à bon droit, que l'imputation d'un péché d'Adam à sa postérité eût pu se faire dans l'état naturel tout comme dans l'état surnaturel. L'école anselmienne est donc seule à affirmer que le péché originel n'eût pas été possible dans l'état naturel. Si, par là elle entend dire que dans l'état naturel, il n'eût pas pu exister de privation héréditaire d'un bien surnaturel obligatoire, elle énonce un truisme. Si, au contraire, elle entend dire que Dieu n'eût pu, dans l'état naturel, transmettre aux hommes une faute commise par leur premier père, elle oublie que le seul point obscur, dans sa propre théorie, est d'expliquer comment telle tache reçue héréditairement est *volontaire*. Cette difficulté serait, dans l'état naturel, ni plus ni moins considérable. J'ajoute en terminant, que les anciens théologiens ne se sont pas posé la question et que saint Anselme, pour une raison qu'on verra plus loin, ne pouvait pas se le poser.

1. *De vitiis et peccatis*, disp. IX, sect. II, 23 et suiv.
2. *De vitiis et peccatis*, disp. XIV, 32 et suiv.

humaines font quelque chose d'analogue, quand elles confient les intérêts de l'enfant à un tuteur qu'il ne choisit pas, et à la gestion duquel il donne seulement un consentement présumé. Ils avouèrent néanmoins que ce rapprochement n'était pas décisif, et que la législation humaine, si elle confie d'office à un tuteur les intérêts matériels de l'enfant, ne renferme pas la volonté de l'enfant dans celle de son tuteur de manière à rendre l'un responsable des fautes de l'autre. Ils convinrent également qu'aucun prince n'aurait le pouvoir de renfermer plusieurs volontés dans une seule. Ils accordèrent encore que Dieu lui-même ne pourrait pas faire cette opération sur tous les hommes indistinctement ; qu'il ne pourrait pas, par exemple, nous imputer tel ou tel péché d'un homme qui ne serait pas notre père [1]. Mais ils déclarèrent que, pratiqué selon l'ordre de la génération, l'emboîtement des volontés ne dépassait pas le pouvoir du Créateur [2].

Que devenait pendant ce temps, au sein de l'école thomiste, la vieille doctrine de la souillure de l'âme par voie de contact, à laquelle, on s'en souvient, l'auteur de la doctrine *Somme* avait accordé une hospitalité si peu conforme à ses principes ? Par respect pour leur maître, les disciples

1. *De vitiis et peccatis*, n. 49.

2. Ils remarquèrent de plus (n. 52) que Dieu, en enfermant nos volontés dans celle d'Adam, pourvoyait à notre bien. Cette observation se lit fréquemment, surtout chez les théologiens modernes. On fait observer que notre premier père, exempt de la concupiscence, et soumis à un commandement d'une observation très facile, devait, selon toutes les prévisions, sortir victorieux de son épreuve. On prouve ainsi que Dieu a pu légitimement confier à Adam le sort de sa postérité et l'établir notre mandataire. On ajoute même que, si nous avions été là, nous aurions consenti à cet arrangement, et on explique par là comment Dieu a pu *présumer* notre consentement. Toutefois *la Théologie de Würzbourg* (voir plus haut, p. 397, note 1) ne veut pas entendre parler d'un consentement présumé. Selon elle, Dieu pouvait présumer notre consentement à un acte bon, mais non à un acte mauvais. Elle revendique donc pour Dieu le pouvoir absolu et sans condition, de renfermer les volontés de tous les hommes dans celle d'Adam.

du docteur angélique conservèrent d'abord quelques vestiges de cet héritage augustinien, et les *Salmanticenses*, d'accord avec Cajetan, enseignèrent que le *semen* n'était pas seulement la condition *sine qua non* du péché originel, que son rôle ne se bornait pas à constituer un organisme humain, mais qu'il avait une part active à la réalisation du péché [1]. Cependant, plusieurs commentateurs de la *Somme* s'aperçurent que cette théorie était un rouage, à la fois inutile et embarrassant, et ils se rallièrent entièrement aux vues de Duns Scot, qui reproduisaient elles-mêmes la doctrine de saint Anselme. Billuart reconnaît que le *semen* est tout au plus « la cause morale » du péché originel, et, sous sa plume, cette formule signifie que la source de la vie se borne à constituer un descendant d'Adam [2].

Mais revenons à la théorie de la transfusion de toutes les volontés humaines dans Adam. Cet emprunt de l'école anselmienne à Catharin ne manquait certes pas d'habileté. Mais n'était-il pas inconséquent ? Il était destiné, dans l'esprit de ses auteurs, à expliquer que la « privation de la justice originelle » possède l'élément volontaire essentiel à tout péché. Dès lors, de quel droit l'école anselmienne reprochait-elle si sévèrement à Catharin de supprimer le péché originel en le réduisant à une pure imputation ? De quel droit se vantait-elle d'avoir trouvé la vraie nature de la faute héréditaire ? Sans doute la « privation de la justice originelle » a, dans l'âme de chaque enfant qui vient au monde, une existence réelle, tandis que l'acte de désobéissance commis par Adam ne peut exister en nous que moralement, c'est-à-dire par voie d'imputation. Les ansel-

1. Salmant, *De vitiis*, disp. xiv, 100 : « Colligitur semen descendens ab Adamo non esse duntaxat condicionem in ordine ad propagandum peccatum originale.... sed habere etiam in ipsum peccatum influxum effectivum. » Ils citent à l'appui de leur thèse plusieurs textes de saint Thomas qu'on a vus plus haut, et Cajetan.

2. Billuart, *De peccatis*, dissert. vi, 2, § 2.

miens avaient donc moins de peine que leur adversaire à montrer en nous la présence d'une tache héréditaire propre à chacun de nous et distincte de celle qui souilla Adam. Mais l'avantage dont ils se prévalaient sur un point, ne le perdaient-ils par sur un autre? Eux qui, avec leur « privation de la justice originelle » prétendaient avoir trouvé la vraie nature de la faute héréditaire, n'étaient-ils pas obligés de recourir à l'imputation, et cela au moment décisif, c'est-à-dire quand il s'agissait d'expliquer comment cette fameuse « privation » est un péché proprement dit? « Elle est, disaient-ils, une faute et non une simple peine » parce que nos volontés ont été transfusées dans celle d'Adam et que nous avons été *censés* donner notre consentement à la désobéissance de notre premier père. » Ils aboutissaient donc, en fin de compte, à l'expédient de Catharin.

A-t-on aperçu cette objection ? Toujours est-il que, dans ces derniers temps, les principaux représentants de l'école anselmienne sont entrés dans la voie de la réaction. Abandonnant résolument les formules cathariniennes, ils ont traité de chimère la transfusion de nos volontés dans celle d'Adam, et ils lui ont substitué l'emboîtement de la nature. [1] Ils ont donc dit que Dieu avait enfermé notre

1. Palmieri (*de Deo creante et elevante*, disp. 73, n. 9) déclare qu'il n'y a pas eu « inclusio voluntatum », mais « inclusio naturae ». — Mazzella (*de Deo creante*, n. 1015) combat la théorie de la transfusion des volontés. Il conclut que le péché originel est volontaire à l'enfant qui vient au monde, non par sa propre volonté, mais par celle d'Adam. Il lui reste à expliquer comment la volonté d'Adam peut être dans l'enfant. Il répond (n. 108) que « voluntas Adami est quidem extrinseca personae parvuli sed *non ejus naturae*. » Il revient donc à la distinction de la nature et de la personne et voit dans le péché originel le péché de la nature. Mais comment est-il le péché de la nature? Il répond (n. 1030, 1031) : parce que Adam a été établi par Dieu « totius generis humani caput morale ». Resterait à savoir si cette élévation d'Adam à la dignité de « caput morale » ne suppose pas une transfusion des volontés, un consentement présumé. — Hurter (II [9], n. 390, § 2) rejette, lui aussi, ce qu'il appelle l' « inclusio omnium voluntatum in voluntate Adami. » — Pesch (*De Deo creante et elevante* (n. 268) dit que le péché originel

nature dans celle d'Adam et que le péché de notre premier père était le nôtre parce qu'il était le « péché de la nature [1] ». Ils sont revenus ainsi au langage qu'avaient tenu, avec des nuances diverses, Duns Scot, saint Thomas et l'archevêque de Cantorbéry.

Rennes.

J. TURMEL.

est « peccatum naturae ». Plus loin (n. 274) il rejette avec mépris la théorie du pacte et ajoute : « Ergo necessario recurrendum est ad illam unitatem quam totum genus humanum cum capite suo constituit et ad legem Dei positivam. »

1. En résumé, depuis Catharin jusqu'à Palmieri, les théologiens, qu'ils fussent thomistes, scotistes ou cathariniens, disaient que Dieu a enfermé *nos* volontés dans celle d'Adam. Depuis Palmieri, ils préfèrent dire (d'accord avec saint Anselme et les docteurs du XIIIe siècle) que Dieu a répandu la volonté d'Adam *dans notre nature*, et cela en établissant notre premier père « chef moral » du genre humain. La difficulté de la première théorie est de comprendre comment Dieu a pu, *autrement que par fiction*, enfermer dans la volonté d'Adam des volontés qui n'existaient pas encore, et comment ces volontés ainsi enfermées d'office, ont pu (avant d'exister) consentir à l'acte d'Adam de manière à participer à son péché. Dans la seconde théorie il s'agit de comprendre comment Dieu a pu, sans nous consulter, imposer à toute la nature humaine la volonté d'Adam. Et il semble bien que ces deux mystères n'en font qu'un.

CHRONIQUE BIBLIQUE

VI. Histoire et théologie bibliques (*Suite*). — 8. L'important ouvrage de M. H. Wendt sur la doctrine de Jésus a paru en seconde édition (*Die Lehre Jesu*; Göttingen, Vandenhoeck, 1901 ; in-8, x-640 pages). Un seul volume, très compact, a remplacé les deux volumes de l'édition précédente. La discussion des sources a été abrégée et ramenée aux proportions d'une introduction à l'étude de l'enseignement évangélique. Sont examinés ensuite : le point de départ historique de l'enseignement de Jésus, la forme de cet enseignement, la doctrine du royaume de Dieu, la messianité du Jésus, ses vues sur l'avenir terrestre de son œuvre.

L'auteur se rallie, pour la question synoptique, à l'hypothèse des deux sources, Marc et les *Logia*. Marc se fonderait sur la tradition de Pierre, mais contiendrait aussi des éléments de seconde main (double multiplication des pains atteste combinaison de traditions). Certaines particularités de la composition sont dignes de remarque : on voit des anecdotes qui sont comme intercalées dans la suite du récit, qu'elles interrompent, et des groupements déterminés par l'analogie des sujets et que l'évangéliste a dû trouver tout faits. M. Wendt essaie de reconstituer les séries primitives, et quelques-unes de ses conjectures ne manquent pas de vraisemblance. Mais l'hypothèse générale qui voit dans ces séries les catéchèses de Pierre, exploitées par Marc, ne paraît pas très probable : l'évangéliste aurait été plus libre s'il s'était agi de traditions orales et de souvenirs personnels ; en beaucoup d'endroits son livre présente l'apparence d'un texte fixe complété par une glose ; la forme en est plus originale que celle de Matthieu et de Luc, mais le rédacteur ne paraît pas moins, tant pour les faits que pour des discours, dépendre de sources écrites. Luc aurait connu Matthieu. Le quatrième Évangile contiendrait deux éléments : les récits, qui sont inconciliables avec la tradition synoptique, et les discours, dont une bonne partie serait de source apostolique. N'ayant pas vu, ou n'admettant pas le caractère symbolique de cet Évangile, M. Wendt allègue les paroles que l'évangéliste n'a pas comprises dans leur vrai sens (par exemple II, 19, 21) ; une différence, bien difficile à percevoir, entre les « signes », c'est-à-dire les miracles, et les « œuvres » dont il est question dans les discours ; un défaut de correspondance, tout aussi malaisé à constater, entre les discours et les récits. Il est vrai que VII, 15-24 viendrait mieux à la fin du chapitre V, mais l'hypothèse d'une transposition accidentelle de ce morceau est bien plus vraisemblable que celle d'une coupure faite arbitrairement, par l'évangéliste, dans un discours qu'il aurait trouvé tout rédigé ; où voit-on que le discours du chapitre V ne s'accorde pas bien avec

la guérison sabbatique, ou que le discours sur le pain de vie ne soit pas en harmonie avec le miracle de la multiplication des pains ? Le rédacteur des discours serait l'apôtre Jean, auteur de la première Epître, et le prologue de l'Évangile serait aussi de lui. Cette hypothèse violente a l'inconvénient de ne pas garantir l'authenticité des discours; car on peut accorder que les discours du quatrième Évangile sont de la même main : il reste à expliquer comment le Christ johannique a un autre enseignement et une autre façon de parler que le Christ synoptique. Il est vrai que certains passages de Jean sont cités comme paraboles; mais les textes dont il s'agit (III, 8; XI, 10; XII, 24, etc.) ont une signification allégorique. En général, M. Wendt a cru devoir séparer ce qu'il attribue à la source johannique de ce qu'il trouve dans les Synoptiques, mais il lui arrive souvent de vouloir montrer entre les deux une conformité qui est loin d'être évidente.

Le chapitre sur le règne de Dieu présente la confusion qui se produit inévitablement lorsqu'on veut trouver dans l'Évangile l'idée du royaume déjà présent, indépendamment de celle du royaume à venir. Si les paroles de MARC, XIV, 24 : « Voici mon sang de l'alliance », n'ont pas été influencées par saint Paul, elles prouveraient tout au plus que le royaume commence, avec l'alliance, à la mort de Jésus, et elles ne s'accorderaient pas bien avec ce qui est dit ensuite du vin nouveau que Jésus boira dans le royaume, vu que ce royaume ne peut être censé inauguré dans le temps où Jésus parle. Le Christ aurait conçu le royaume présent et aurait acquis pour lui-même la certitude de sa vocation messianique, en voyant que le royaume consistait essentiellement dans l'union filiale avec Dieu. C'est sur cette idée que M. Harnack a fondé son « essence du christianisme ». Le malheur est que cette essence ne se trouve pas dans l'Évangile prêché par Jésus, et que la notion de la filiation divine, en tant qu'elle concerne le Messie, est eschatologique, comme la notion du royaume. Rien de plus ingénieux que l'explication de la réserve gardée par Jésus au sujet de sa qualité messianique : sans cette précaution il aurait éveillé chez ses auditeurs des espérances qu'il ne pouvait ni voulait satisfaire. Pour avoir acquis presque droit de cité dans la critique aussi bien que dans la théologie, cette hypothèse n'en est pas moins insuffisante. Où voit-on que Jésus ait pris à tâche de corriger les idées qui avaient cours au sujet du royaume et au sujet du Messie ? Il annonce le royaume et le conçoit très spirituellement, mais sans préoccupation apologétique ou polémique. S'il ne se prêche pas lui-même, c'est que le Messie était le roi de gloire qui apparaîtrait tel avec le royaume ; il serait reconnu quand le royaume viendrait, et ce qui importait pour le moment n'était pas de gagner des adhérents au Messie futur, mais de préparer l'avènement du royaume en réveillant la foi et en encourageant le repentir.

Si remarquable et si critiquement approfondi que soit le travail de M. Wendt, il semble que l'examen historique des Évangiles oblige à faire une distinction plus marquée entre la doctrine johannique et l'en-

seignement personnel de Jésus, et à mettre aussi plus de discernement dans l'emploi de ce que les Synoptiques rapportent comme discours du Sauveur.

9. Les *Etudes sur les Évangiles* (Paris, Welter, 1902; in-8, XIX-336 pages), du P. ROSE, sont une série de dissertations critiques et apologétiques qui ont pour objet l'Évangile tétramorphe, la conception surnaturelle de Jésus, le royaume de Dieu, le Père céleste, le Fils de l'homme, le Fils de Dieu, la Rédemption, le tombeau vide et la résurrection de Jésus. La plupart de ces études ont paru en articles dans la *Revue biblique*. Conclusion du chapitre II : « Il ne faut donc pas isoler les récits de l'enfance du corps de l'évangile, les regarder comme appartenant à un cycle postérieur, de formation indépendante et de valeur historique moindre; la vie de Jésus forme un bloc; elle est un tout intégral dont on ne peut rien distraire. » Conclusion du chapitre V : « Le Sauveur s'est nommé le Fils de l'homme, parce que ce titre était réservé au fondateur du royaume de Dieu. Il n'a pas été compris comme un titre messianique par les auditeurs de Jésus, parce que le Sauveur n'a pas joué immédiatement le rôle assigné par le prophète au Fils de l'homme assis à la droite de Dieu. » Appendice du chapitre VI : « Nous protestons (contre l'auteur des *Infiltrations protestantes*) que nous ne sommes ni ébionite, ni adoptianiste, mais un modeste chrétien dont les convictions religieuses ont été affermies par l'étude, soumis au Souverain Pontife et à sa lumineuse direction. Sa Sainteté a donné, ce nous semble, des preuves humaines de son infaillibilité doctrinale en résistant aux sollicitations nombreuses, pressantes, plusieurs disent acharnées, qui lui furent faites autrefois pour l'amener à condamner de sincères et de pieux apologistes, pour abattre quelques-uns des beaux chênes de sa forêt. » Conclusion du chapitre VIII : « Nous ne nous résoudrons jamais à penser, comme M. Harnack et toute l'école critique, que la résurrection n'est qu'une forme contingente dans laquelle les apôtres et l'Église auraient en quelque sorte incarné leur foi en la survie de Jésus, une traduction grossière de leur espérance en sa victoire définitive sur la mort. » Dans l'ensemble, essai courageux pour la défense des positions jugées traditionnelles; mais la prédominance du point de vue théologique y fait un peu tort à l'exposé de l'histoire.

10. C'est chose ardue et délicate que de mettre en roman historique la vie du Christ. *Hiesous* par P. NAHOR (ÉMILIE LEROU, de la Comédie française; Ollendorf, 1902, XI-360 pages) est plutôt une ébauche de drame dont la donnée générale est fausse. Jésus, initié à la plus haute philosophie par un sage de l'Inde, se serait résolu à être le Messie qu'attendaient ses compatriotes et à inspirer à ses disciples, par un simulacre de résurrection, après une mort apparente, la foi à l'immortalité. L'auteur ne manque pas d'une certaine érudition. Ses tableaux peuvent flatter l'imagination de lecteurs étrangers à la critique des Évangiles. Mais le sens de la réalité fait complètement défaut.

11. M. G. HOENNICKE s'est appliqué à résoudre les difficultés que

présente la chronologie de saint Paul; il a réussi surtout à les bien exposer. (*Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus;* Leipzig, Deichert, 1903; in-8, 68 pages). Il n'indique, d'ailleurs, que des dates approximatives : 30-33 pour la mort du Christ (on pourrait remonter à 29); 33-35 pour la conversion de Paul; 50-52 pour l'assemblée dite concile de Jérusalem; arrestation de Paul, en 57, 58 ou 59; arrivée à Rome, en 60, 61, ou 62.

12. La question du rapport où Paul et sa doctrine se trouvent vis-à-vis de Jésus et de l'Évangile est une des plus importantes qui soient dans l'histoire des origines chrétiennes. M. P. Feine (*Jesus Christus und Paulus*; Leipzig. Hinrichs, 1902; in-8, VIII-309 pages) l'a traitée dans le plus grand détail, avec une méthode sévère et une érudition sûre. La tendance de sa critique est conservatrice. Beaucoup penseront certainement qu'il met dans l'Évangile plus de paulinisme qu'il n'y en a en réalité, et peut-être se tromperont-ils pour ce qui regarde l'interprétation des textes; ils pourraient avoir raison, sur certains points, en ce qui concerne l'enseignement personnel du Christ. L'ouvrage comprend deux parties : discussion de l'idée que Paul se faisait de sa dépendance à l'égard de Jésus; examen de cette dépendance, d'après les sources. La seconde partie est naturellement la plus considérable; l'auteur y expose d'abord les problèmes de la vie de Jésus (conscience messianique, Jésus et l'Ancien Testament, signification de la mort de Jésus, le paulinisme de Marc); puis il compare l'enseignement évangélique et l'enseignement paulinien touchant Dieu, le royaume céleste, le salut, les biens de ce monde, le Fils de l'homme, la cène, le baptême, la Loi, la justification, l'Esprit, la mission des disciples, les données historiques de la vie de Jésus. On aurait facilement, avec un meilleur plan, évité certaines répétitions.

Quelques remarques donneront une idée de l'esprit qui a présidé à ces recherches, et des réserves qu'il convient de faire sur un assez grand nombre de conclusions. Arguer de ce que les apôtres, d'après Marc, n'ont pas compris le Christ avant sa mort, pour soutenir qu'ils ne sont devenus vraiment apôtres, comme Paul lui-même, que par mission du Christ ressuscité, est une façon pas trop *paulinienne* d'envisager la question. Les apôtres galiléens ne l'entendaient pas ainsi. Ce que dit Marc de leur inintelligence pourrait être une marque de paulinisme; en tout cas, c'est une vue passablement systématique et qui trahit, pour le moins, la conscience vague que l'auteur avait d'un fait assez significatif pour l'historien, à savoir, que l'impression immédiate produite sur les apôtres par l'enseignement et les miracles de Jésus n'avait pas été ce qu'on aurait pu croire d'après la façon dont on se les représentait, au bout de trente ou quarante ans de prédication chrétienne. Mais ce fait n'a pas grand chose à voir avec les origines de l'apostolat. Les prétentions de Paul ont été justifiées surtout par ses succès. Un trait peu contestable d'influence paulinienne dans Marc est le but que le second Évangile assigne aux paraboles, ou plutôt l'un des buts,

puisque le texte traditionnel en énonce deux : Jésus parlait en paraboles pour instruire ses auditeurs « selon qu'ils pouvaient entendre » (Marc, iv, 33); il parlait en paraboles pour que les Juifs ne le comprissent pas, et pour ne pas compromettre l'effet de la réprobation décrétée contre eux (iv, 11-12). Le second but est conforme à la théologie de Paul, et l'on ne peut y voir qu'une conception dogmatique superposée à l'enseignement de Jésus. L'idée d'une sentence d'endurcissement proclamée par Jésus lui-même, après la parabole du Semeur, peut ne pas sembler contradictoire à un théologien, et M. Feine admet cette idée; mais, pour l'historien, les deux ordres de pensée ne sont pas compatibles dans le même esprit et au même moment; ils sont d'ailleurs assez discernables et séparables, pour la critique, dans la rédaction de l'Évangile. Le récit fondamental suppose que les paraboles étaient suffisamment claires, et montre Jésus étonné de ce que les apôtres ne les comprennent pas; c'est en vertu d'une autre conception, nullement historique, des paraboles, que l'on y voit des récits à clef, profondément mystérieux, inintelligibles pour les auditeurs et aptes à prévenir la conversion de gens qui sont destinés à l'enfer. Il ne devrait pas être nécessaire de prouver que cette conception n'a pas été celle de Jésus.

La discussion des textes concernant la cène eucharistique est excellente dans l'ensemble; on y explique fort bien que Paul croit à une communion réelle avec le Christ glorifié, et que les récits évangéliques concordent avec Paul. Cependant le problème initial n'est pas élucidé; il est, en quelque façon, supprimé, l'auteur se contentant d'affirmer que l'idée de Paul et des évangélistes a dû être celle du Christ, parce que le temps manque pour l'évolution qu'admettent beaucoup de critiques. Bien que l'assertion soit fondée, en ce sens que le point de départ et les éléments essentiels de la croyance doivent remonter à la circonstance indiquée par les récits traditionnels, il ne paraît pas moins incontestable que le rite ecclésiastique a influencé les récits. M. Feine dit que les apôtres n'ont pleinement saisi la pensée de Jésus qu'après la résurrection. Il aurait pu insister sur cette idée. Le christianisme est né du travail intense qui s'est accompli durant les quelques semaines au bout desquelles on retrouve les apôtres convaincus de la résurrection de leur Maître, et pratiquant avec leurs adeptes le rite de la fraction du pain. Les critiques qui cherchent de tous les côtés l'origine de la cène ecclésiastique, n'auraient-ils pas trouvé une piste meilleure que celle qu'ils poursuivent, s'ils avaient apprécié convenablement le rapport qui existe, dans la primitive tradition chrétienne, entre la foi au Christ ressuscité et la foi eucharistique ? Les deux ne semblent pas avoir grandi indépendamment l'une de l'autre. Mais on n'a pas égard à ce fait lorsqu'on discute leur formation : les théologiens catholiques et luthériens conservateurs sont trop habitués à résoudre la distinction de cette double foi en une sorte de séparation originelle; les autres sont trop aisément persuadés d'avance que les apôtres n'ont pu

avoir l'idée, que ces théologiens n'acceptent pas pour eux-mêmes, d'une communion réelle au Christ glorieux, au Christ esprit, dans les conditions indiquées par les paroles solennelles du dernier repas.

13. Le nouveau volume du P. Semeria traite du dogme, de la hiérarchie et du culte dans l'Église primitive (*Dogma, Gerarchia e Culto nella Chiesa primitiva*; Rome, Pustet, 1902; in-8, xix-418 pages). Il y a lieu de penser que l'auditoire du savant barnabite s'initie de plus en plus aux études sérieuses; car ces conférences ont une forme (je ne dis pas un esprit, car, de ce côté, les précédentes ne laissaient rien à désirer) plus scientifique et critique que celles dont nos lecteurs ont déjà été entretenus. La question des origines de l'Église romaine et de la primauté romaine est la plus longuement discutée; mais trois conférences ont pour objet l'Épître aux Romains, et il y en a d'autres sur l'Église en général, l'épiscopat monarchique, le symbole dit des apôtres, le caractère dogmatique du christianisme, le dogme et la pratique de l'eucharistie dans l'Église primitive, l'Évangile. La discussion des textes évangéliques relatifs à la primauté de Pierre est très remarquable, si ce n'est dans un passage que l'auteur a bien voulu citer de mon petit commentaire des Synoptiques. Je n'écrirais plus aujourd'hui que le Sauveur, pendant les derniers mois de sa carrière, s'est consacré exclusivement à la formation d'un petit nombre de disciples qui devaient continuer son œuvre après lui, et qu'un tel plan est l'idée de l'Église. La retraite de Jésus me paraît être plutôt un effet de perspective qu'une réalité; du moins, n'a-t-elle pas été aussi complète que le croient plusieurs commentateurs. Le Sauveur avait formé les apôtres pour travailler avec lui; il ne leur donna pas de programme à suivre quand il les aurait quittés; jusqu'à la fin, sa prédication a eu pour objet l'avènement du royaume; l'idée de l'Église, en tant qu'institution destinée à remplir le temps compris entre le ministère de Jésus et le grand avènement, n'appartient pas à l'enseignement personnel du Sauveur; dans la réalité, l'Église continue par rapport au royaume la mission historique de Jésus et des apôtres, et elle s'est substituée en quelque façon au royaume lui-même, qui devait s'établir sur la terre, en forme de société juste et bienheureuse. Le nom de royaume des cieux ne doit pas faire illusion à cet égard, vu que royaume des cieux signifie règne de Dieu, et non félicité à obtenir dans le ciel. Il s'est fait dans l'idée du royaume une sorte de dédoublement : la consommation bienheureuse du royaume étant renvoyée à la limite des temps, et la nouvelle société des justes se réalisant dans l'Église. Jésus a voulu l'Église en voulant le royaume; le royaume était comme un idéal absolu dont la réalisation terrestre, nécessairement conditionnée, a été l'Eglise.

Pour expliquer l'absence des paroles de la consécration dans la liturgie eucharistique de la *Didaché*, le P. Semeria croit pouvoir alléguer la loi du secret. Le scrupule qui arrêtait devant cette hypothèse le regretté P. Savi (dont on trouve un si touchant éloge en tête du volume) était très légitime par un côté. On peut voir là un expédient apologé-

tique pour résoudre une difficulté qui existe uniquement au point de vue d'une théorie abstraite des sacrements; et non au point de vue de l'histoire. Ni les Synoptiques, ni Paul n'ont reproduit les paroles de l'institution pour signifier que c'était la forme nécessaire du sacrement; ils parlent de la dernière cène comme d'un fait qui explique le rite ecclésiastique. La *Didaché* assigne un texte aux prières proprement eucharistiques; si elle n'indique pas de formule pour la commémoration de la dernière cène et de la mort du Sauveur, ce ne doit pas être pour dérober à des lecteurs indiscrets les paroles proprement sacramentelles; c'est peut-être qu'on a jugé superflu de reproduire un type connu de prière (mais cette explication est peu probable, puisque la *Didaché* reproduit l'Oraison dominicale), ou bien que, dans le milieu spécial de la *Didaché*, on attachait moins d'importance à la commémoration expresse de la cène et de la passion que nous ne le supposerions d'après notre éducation théologique. Paul ne dit nullement que cette commémoration se fit dans les termes qu'il emploie pour raconter la dernière cène. Le soin qu'il prend de décrire celle-ci ferait bien plutôt supposer le contraire, et on l'eût sans doute fort étonné en lui demandant si la commémoration devait être explicite, avec des termes réglés, ou bien si une commémoration implicite ne suffisait pas. Cette question n'aurait pas eu beaucoup de sens pour lui. A un point de vue purement historique, l'idée du mystère n'est pas à écarter entièrement. Les prières de la *Didaché* sont symboliques, et l'on a pu s'abstenir, avec intention, de dire en quoi consistait le mystère chrétien. L'auteur du quatrième Evangile en a fait autant dans la dernière cène. Mais c'était plutôt, à l'origine, une façon religieuse de traiter le sujet, qu'un parti pris de le dérober à la connaissance des étrangers.

14. Sous le titre : *Die Irrlehrer im Neuen Testament* (Tübingen, Mohr, 1902; in-8, 40 pages), M. A. Brückner expose et classe les opinions que les écrivains du Nouveau Testament ont combattues comme fausses. Ces premières hérésies se ramènent à trois chefs : la valeur de la Loi, le retour du Christ et la résurrection générale, la christologie. L'analyse sommaire des doctrines est conduite avec beaucoup de précision, de clarté et de méthode. On n'insiste pas beaucoup sur leurs causes, et cet excellent tableau historique manque un peu de philosophie. Il serait aisé de voir que, dès ces premiers temps du christianisme, comme plus tard, on a pu être hérétique pour avoir voulu innover mal à propos, et on a pu l'être aussi pour avoir voulu conserver ce qui ne pouvait être retenu. Au sujet de ceux que la perspective de la parousie induisait à négliger tout travail et toute préoccupation terrestre, M. Brückner observe que la communauté de Jérusalem paraît s'être ainsi condamnée à la misère, et que Paul fut obligé de dire aux Thessaloniciens : « Qui ne travaille pas ne doit pas manger. » Et pourtant ces pieux oisifs ne faisaient que prendre à la lettre, selon sa signification primitive, quand elle n'était plus applicable, la parole du Christ sur les oiseaux du ciel qui ne moissonnent pas, et les lis des champs qui ne travaillent pas.

Il en fut de même sur bien d'autres points, par exemple, sur la question de la Loi, où Paul, certes, innova beaucoup ; et si l'Apôtre ne fut pas le premier et le plus grand des hérétiques, c'est qu'il innova en restant fidèle à l'esprit de Jésus.

Bellevue.

ALFRED LOISY.

LITTÉRATURE RELIGIEUSE MODERNE

Dans un volume qui a pour titre *Les Années de retraite de M. Guizot*, Paris, Hachette, 1902 (306 pp. in-12), M. Charles de Loménie publie les lettres adressées par M. Guizot à M. et Mme Charles Lenormant, depuis la révolution de 1848 jusqu'en 1871. C'est Mme Lenormant, à vrai dire, qui est l'unique correspondante de l'homme d'État. L'intérêt de ces lettres réside surtout dans le jour qu'elles nous ouvrent sur la vie privée de M. Guizot. Sauf une ou deux lettres au début (lettre de M. Guizot à ses amis, p. 35-44), point de discussion ou d'appréciation étendue sur la politique générale, mais seulement de courtes allusions aux événements du dehors. Le style est un peu terne. Quelques portraits sont esquissés, celui notamment du P. Lacordaire : « J'ai lu le discours du P. Lacordaire sur la propriété. Je vous en dirai ce que je disais bien souvent de ce qu'il écrit : il me plaît et m'émeut sans me satisfaire ; il remue beaucoup d'idées justes sans aller presque jamais au fond de la vérité ; il a beaucoup d'esprit et de talent, mais il y a dans son talent plus d'éclairs que de lumière ; il vole plus haut qu'il ne voit. Et il m'inquiète souvent, car on sent autour de lui je ne sais combien d'erreurs qui entreraient en lui si, comme en 1848, quelque grand coup leur ouvrait la porte » (p. 133).

L'encyclique *Quanta Cura* et le *Syllabus* arrachent à M. Guizot une page plus indignée que la révolution de février. Dès le 21 mars 1864, il écrit à Mme Charles Lenormant : « Je suis décidé à ne pas croire à l'Encyclique dont vous me parlez. C'était jadis le mérite de la cour de Rome de comprendre les temps et de se conduire avec intelligence au milieu des situations difficiles. L'aurait-elle perdu ? » (p. 216). Après la publication de la bulle, il écrit le 31 décembre : « Que vous dirai-je de l'Encyclique ? Passez-moi la brutalité de mon langage ; c'est la bêtise de la routine ; on a dit tout cela pendant des siècles ; on n'espère pas le faire revivre en le redisant, mais on le redit *parce que*, sans autre espoir, presque sans autre conviction. Rome a perdu bien autre chose que son vieil empire ; elle a perdu son vieil esprit. Si l'esprit lui revenait, l'empire lui reviendrait aussi. Quand cela arrivera-t-il ? Je n'en sais rien ; on n'est pas sur la voie. L'Église catholique ne périra point : elle n'est pas morte, mais elle a besoin de ressusciter, et elle ne ressus-

citera que devant des épreuves plus rudes que celles qu'elle a déjà subies. — N'abdiquez pas votre raison. Vous ne le pourriez pas quand vous le voudriez. Restez chrétienne et laissez faire Dieu. Il y a des leçons pour tout le monde, pour les papes comme pour les rois, pour Rome comme pour Jérusalem. — Je ressens vraiment le chagrin de Montalembert, d'Albert de Broglie et de leurs pareils, presque comme si c'était le mien. Tous les chrétiens devraient le sentir, car les sottises de Rome font des incrédules et non pas des protestants. » (P. 235).

Le volume est pourvu d'un long avant-propos, d'une inspiration généreuse, dû à la plume de Mgr de Cabrières, évêque de Montpellier.

Nous ne pouvons nous étendre, dans cette Revue, sur le grand ouvrage en trois volumes de M. Paul Lapeyre, *Le catholicisme social*, Paris, Lethielleux, 3 vol. in-12 (prix de chaque volume : 3 fr. 50). L'auteur a présenté, un peu longuement peut-être, le fruit de son expérience, sa philosophie personnelle de la vie et de la question sociale.

Le livre de M. l'abbé Millot, *Que faut-il faire pour le peuple?* Paris, Lecoffre, 1901, 518 p. in-18 (prix : 3 fr. 50), est extrêmement recommandable pour diverses raisons. D'une façon générale l'auteur s'attache à montrer que pour faire du bien au peuple il ne suffit pas de l'aimer ni d'improviser des œuvres, il faut encore s'être instruit avec application des nombreux problèmes que comprend la question sociale et des essais de solution qui en ont été tentés. Ce n'est qu'à cette condition que l'on crée les œuvres utiles, c'est-à-dire celles qui n'occasionnent pas indirectement plus de maux que leurs fondateurs, dans la générosité de leurs intentions, n'avaient espéré de guérir. Fidèle à cette idée fondamentale, l'auteur entreprend d'instruire, non pas en inventant, lui centième, une panacée universelle, un moyen infaillible de résoudre la question sociale, mais en traçant « l'esquisse d'un programme d'études sociales ». La partie doctrinale ou d'enseignement s'accompagne, au rez-de-chaussée du livre, de notes soignées qui contiennent une bibliographie étendue, fort utile. Une louable réserve dans les affirmations, une sage modération dans la manière de traiter des questions comme l'alcoolisme, distinguent avantageusement ce livre. Inutile d'en signaler ici quelques lacunes qui s'expliquent par la nécessité de condenser en un seul volume une somme énorme de faits et de matières. La mort de M. l'abbé Millot, survenue depuis la publication de son livre, sera sincèrement déplorée par ses lecteurs qui auguraient favorablement de son avenir.

Le R. P. Parthénius Minges, des Frères Mineurs, publie un manuel de théologie en deux parties : *Compendium theologiae dogmaticae generalis*, 1 vol. in-8 de 249 p., Munich, Letner (Stahl) 1902 ; *Compendium theologiae dogmaticae specialis*, 2 vol. in-8 de 282 et 222 p., 1901. Prix total : 11 mk. 20 pf. (14 fr). Les matières, abordées dans les deux volumes de dogmatique spéciale ne sont envisagées ni dans leur développement historique pur, ni dans leur rapport avec les œuvres littéraires chrétiennes ; elles représentent la doctrine catholique sur Dieu, la créa-

tion, la rédemption, les sacrements et les fins dernières. Les opinions de Scot y sont l'objet de soins pieux comme il est naturel de la part d'un théologien franciscain, dans des volumes de pure théologie. Pour ne point sortir de l'objet de la revue, contentons-nous de quelques remarques sur le contenu du premier volume, dit dogmatique générale.

Notons d'abord chez le R. P. Minges un louable souci de l'actualité. La bibliographie, bien que trop exclusivement germanique, renferme du moins nombre de bonnes indications. Signalons particulièrement l'effort de l'auteur pour distinguer l'apologétique de l'apologie du christianisme (p. 6); l'esquisse d'une histoire des religions (p. 46-68) où l'on souhaiterait voir indiquer le livre de l'abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*.

Une note un peu insuffisante est consacrée (p. 29-30) à la nouvelle apologétique tentée par M. Blondel et ses amis : « on ne peut approuver, dit-il, l'effort de quelques théologiens de notre temps, Français et Belges, tels que Ollé-Laprune, Blondel, Fonsegrive, pour substituer à l'apologétique ancienne, ou surannée, comme ils disent, une apologétique meilleure. » Il eût été juste de renvoyer ici non pas seulement à quelque article d'une revue de Tubingue, mais aux principaux écrits des théologiens critiqués. L'auteur sait-il que ni M. Blondel, ni M. Fonsegrive, ni le philosophe défunt M. Ollé-Laprune ne sont belges et n'ont la moindre prétention à passer pour théologiens ? Ils traitent en leurs écrits de questions religieuses qui sont depuis longtemps versées dans la littérature générale, comme en traitait Pascal lorsqu'il écrivait les *Pensées* en vue d'une apologie du christianisme. Le R. P. Minges semble surtout craindre de voir affaiblir entre leurs mains la démonstration du christianisme prise en elle-même, il en considère les preuves comme valables par elles-mêmes ; ainsi que se posent des équations algébriques, indépendamment des esprits à qui on les propose, tandis que les écrivains en question semblent chercher de préférence la voie par laquelle toutes les démonstrations apologétiques deviendront réellement persuasives, mordront sur les esprits à qui on les adresse.

A cette occasion signalons à nos lecteurs l'intéressant opuscule du Dr Ernest Engels, *Religion as a Factor of Life*, Exeter, Pollard, 78 p. in-12. On y trouvera un exposé très savoureux des conditions psychologiques permettant à la religion et à la mystique chrétienne d'entrer comme un élément de vie morale dans l'âme individuelle et vivante, un choix de citations prises à M. Blondel et qui gagnent singulièrement en clarté et en vigueur à se trouver ramassées et comme serties dans les explications de l'auteur.

Revenons à la théologie du R. P. Minges : quelques textes de l'Ecriture appuient la distinction des membres de l'Eglise dont les uns donnent et dont les autres reçoivent l'enseignement (p. 117); mais le rôle des prêtres ou des écrivains laïques qui traitent des choses religieuses n'est point mis en relief. Tertullien était laïque ; n'a-t-il pas eu un rôle effectif dans le développement du dogme chrétien supérieur à celui de centaines de membres de l'Eglise enseignante ?

La grave question de l'origine de l'épiscopat est indiquée plutôt que traitée (p. 154).

L'auteur semble croire (p. 191) que les jansénistes ont inventé la distinction du fait et du droit dont ils ont usé pour s'épargner la peine de déclarer Jansénius personnellement hérétique. Il est bon de savoir que cette distinction avait été faite antérieurement au jansénisme par des écrivains catholiques qui y découvraient d'utiles moyens d'apologétique pour la papauté et pour l'Église. Dans un livre de théologie l'on s'attendait à voir déterminer quel genre de foi est requis des catholiques, lorsqu'un pape détermine un fait doctrinal qui ne fait point partie du dépôt de la révélation.

La note consacrée à l'américanisme (p. 247) contient une analyse de la lettre de Léon XIII au cardinal Gibbons, datée du 22 janvier 1899; mais puisque l'auteur nomme Isaac Hecker comme l'auteur principal de l'américanisme, il eût bien fait de signaler les principaux ouvrages et les passages qui renferment les erreurs dénoncées. Rome n'a point procédé à un examen des œuvres du P. Hecker. Léon XIII s'est contenté de reprendre des idées émises au cours d'une controverse à propos de la Vie du P. Hecker. Il ne semble pas qu'il soit juste d'aller au delà, dans ses affirmations, à moins d'en administrer la preuve à la suite d'un examen personnel approfondi des ouvrages que l'on critique. Or, il ne paraît pas que le R. P. Minges ait aucune connaissance directe des œuvres du P. Hecker, lui permettant de prononcer un jugement d'ensemble éclairé et impartial.

L'auteur a-t-il bien pesé ce qu'il dit de l'autorité des congrégations romaines lorsqu'il exige des catholiques « un assentiment interne de l'esprit » pour toutes leurs décisions, même pour celles qui émanent de la congrégation de l'index? La mise d'un livre à l'index n'offre par elle-même aucune lumière à l'esprit. On a vû des livres mis à l'index, puis retirés bientôt de l'index. Enfin comment mettre d'accord l'affirmation du R. P. Minges avec l'acte par lequel l'évêque de Wurzbourg agréa la soumission du Dr Schell dont les livres venaient d'être mis à l'index. La Faculté de Wurzbourg spécifia dans une déclaration « que la soumission aux décrets de l'*Index* était un acte de loyauté, une marque d'obéissance envers l'Église mais n'impliquait ni directement ni indirectement l'abandon d'aucune conviction scientifique et encore moins une rétractation ». Ce ne fut qu'après cette déclaration qui déterminait le sens de sa démarche et qui semble bien exclure tout assentiment intérieur de l'esprit, que le Dr Schell fit parvenir en quelques mots l'expression de sa soumission (Cf. *Année de l'Église*, 1899, p. 143).

Même pour les autres congrégations, n'y a-t-il aucune limite au degré de soumission intérieure qu'elles peuvent réclamer des catholiques? A quoi pense-t-on que se trouvait obligé Galilée, après que le Saint-Office se fût prononcé contre lui? Comment se fait-il que dans un livre de théologie l'on ne rencontre point de réponses claires à ces questions? Les onze théologiens consultés par le Saint-Office sur la

théorie de Copernic ont adopté le jugement suivant : « *Omnes* dixerunt dictam propositionem esse stultam et absurdam in philosphia et *formaliter haereticam* quatenus *contradicit expresse sententiis S. Scripturae in multis locis* secundum proprietatem verborum et secundum communem expositionem et sensum SS. Patrum et theologorum doctorum ». La congrégation de l'inquisition, présidée par le pape, en séance plénière du 25 février 1616, s'appropria le jugement des théologiens qui fournit ensuite la base du second procès intenté à Galilée en 1633. L'Index proscrivit le 5 mars 1616 des livres qui enseignaient la nouvelle « hérésie » et ce n'est qu'en 1835, plus de deux cents après, que les livres condamnés ont disparu de son catalogue. Si nous rappelons ici l'aventure de deux organes officiels de l'Église romaine se prononçant à faux dans des matières dogmatiques, ce n'est pas pour le plaisir de chagriner des théologiens estimables ou de discréditer la théologie qui a d'excellents titres, mais seulement parce que les cas extrêmes, comme celui-ci, définissent les situations, et il conviendrait d'en tenir plus de compte lorsqu'on émet des affirmations générales sur la valeur et l'autorité des décisions rendues par un corps officiel tel qu'une congrégation romaine.

Ce sont aussi des cas extrêmes élucidés à propos des papes Honorius, Nicolas I, Eugène IV, qui contraignirent les théologiens à limiter d'une façon précise les cas où le jugement du pape est irréformable ; mais ces limites que la théologie très sagement impose, sont trop souvent abandonnées dans la pratique. Les moindres brefs, ou des pièces de caractère indécis, dans le genre du *Syllabus*, servent de thèmes aux affirmations tranchantes de la presse religieuse, aux commentaires passionnés des polémistes catholiques que leur formation prédispose à user, les uns envers les autres, des coups de massue de l'autorité, plus que des arguments d'expérience ou de raison. Ainsi la liberté de penser, assez largement sauvegardée en théorie dans le système catholique et justement vantée par les apologistes, n'existe guère en pratique que pour les catholiques qui sont des penseurs silencieux aimant à jouir pour eux-mêmes des idées, mais qui ont renoncé à prendre une part très active aux mouvements intérieurs du catholicisme.

Paris

JULES DALBRET.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS

LA POLEMIQUE DE L'AMBROSIASTER CONTRE LES PAÏENS

Ambrosiaster est, on le sait, le nom donné depuis Érasme à l'auteur inconnu d'un ouvrage faussement attribué à saint Ambroise mais néanmoins très remarquable, les *Commentaria in tredecim epistulas B. Pauli* [1]. Il est aujourd'hui établi que cet exégète composa également les *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, qui figurent à tort parmi les œuvres de saint Augustin [2]. Si le nom de ce controversiste reste, malgré bien des recherches, à peu près aussi incertain qu'au XVIe siècle [3], sa date est connue avec précision : de son propre aveu il écrivait à Rome sous le pontificat de Damase (366-384 ap. J.-C.), et ce précieux témoignage est confirmé par une série de notices éparses dans le reste de son œuvre [4].

Je ne prétends pas ici ajouter un article nouveau à la

1. Pour la bibliographie, je me borne à renvoyer à l'article d'Arnold dans Herzog-Hauck, *Realencycl.*, 3e éd., t. I, p. 441, et à Bardenhewer, *Patrologie*, 2e ed., p. 383, 387.

2. Migne, *P. L.*, t. XXXV, col. 2206 ss. L'identité des deux écrivains a été récemment mise en doute par Marold, mais à tort, cf. dom Morin, *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, t. IV, 1899, p. 98. Voyez aussi ici p. 422, n. 2.

3. La dernière hypothèse est celle de dom Morin, qui propose comme auteur, d'ailleurs sous toutes réserves, le juif converti Isaac, l'adversaire de Damase. Quoique les analogies de style et de doctrine invoquées par le savant bénédictin soient très frappantes, il ne paraît pas impossible de les expliquer par l'influence d'un même milieu, et je doute qu'un Juif de naissance pût écrire des phrases comme celles-ci, (col. 2344) : « Cum in errore degeremus in quo nunc manent Pagani », même s'il parle d'une façon générale.

4. Ainsi dans la Question CXV, col. 2353, il dit que « trecenti circiter anni » se sont écoulées depuis la prise de Jérusalem (70 ap. J.-C.). Cf. Arnold, *l. c.*

série d'études théologiques dont a été l'objet cet anonyme justement célèbre. Je n'en ai ni le désir ni le pouvoir. Mais l'œuvre de cet exégète inconnu n'est pas seulement intéressante pour l'histoire des croyances chrétiennes, elle l'est aussi pour celle du paganisme. Il combat notamment, dans deux chapitres successifs intitulés *Adversus Paganos* et *De Fato*, l'idolâtrie et l'astrologie, et sa polémique, comme j'espère le faire voir, fournit des indications précieuses sur les derniers moments de la vieille religion romaine.

I

Avant de mettre à profit le contenu des deux *Quaestiones* dont nous parlions, il importe de préciser le lieu et la date où elles ont été rédigées et de prouver qu'elles sont contemporaines du reste du traité : on pourrait en effet supposer que cet ouvrage, formé de chapitres que ne réunit aucun lien logique et qui ne figurent pas tous dans tous les manuscrits, fût un centon composé par quelque compilateur ; mais, même s'ils avaient été transmis isolément, ces deux morceaux auraient pu être rapportés au temps et à la ville où vivait l'*Ambrosiaster*.

Tout d'abord leur auteur nous dit expressément qu'il habitait Rome « *Hic enim in urbe Roma* [1]... » et, comme nous le verrons, ses renseignements sur le paganisme conduisent à la même conclusion. On peut circonscrire aussi dans des limites fort étroites le moment où il

1. Col. 2349 B. (Je désigne par A, B, C le début, le milieu et la fin de chaque colonne de l'édition Migne). — Cf. 2357 A : « Quaedam mulier fuit in urbe Roma quam constat undecim maritos habuisse. » — 2349 C : « ne quis de urbe Roma transvolet in Hispaniam » ; voy. p. 419, n. 1. — Les éditeurs bénédictins croyaient que certaines Questions devaient avoir été écrites ailleurs qu'à Rome, mais à tort ; cf. dom Morin, *l. c.*, p. 99.

écrivait. C'est certainement après la mort de Constantin (337 ap. J.-C.) et cependant à une époque où le souvenir d'événements même futiles du règne de celui-ci n'était pas aboli. Il introduit deux anecdotes par les mots : « Du temps de l'empereur Constantin[1] », et il sait qu'un édit de ce prince interdit d'infliger aux criminels le supplice de la croix[2].

On a cru, mais à tort, trouver dans le même chapitre une citation d'une autre loi qui émanerait de l'empereur Julien. Bien que le sens du passage présente quelque difficulté, il s'agit, je pense, du jurisconsulte Salvius Julien, qui codifia l'édit du préteur, et ce texte ne prouve qu'une chose pour notre théologien, c'est son érudition de légiste[3].

Mais si ce point de repère nous fait défaut, nous pouvons nous servir d'un autre *terminus post quem*, plus récent. *Quid dicamus esse de Pannonia*, s'écrie l'auteur, *quae sic erasa est ut remedium habere non possit*[4] ? On a reconnu dans ces mots une allusion à la dévastation de la Pannonie par les Quades et les Sarmates, en 374[5]. Cette interprétation me paraît d'autant plus certaine que saint

1. Col. 2357 A : « Tempore imperatoris Constantini manifestum est puellam in parte Campaniae inmutatam in masculum et Romam perductam. » Col. 2357 B : « Tempore Constantini morionem se triginta annis finxit quidam qui Samatius [var. Samsucius] vocabatur, ut imperatorem, sicut ipse postea dixit, a taediis suis avocaret. » Le fou de cour fut toujours un personnage important de l'entourage des Césars ; cf. Friedlaender, *Sitteng.*, I[6], p. 152.

2. Col. 2356 B : « Antea cruci homines figebantur, quod postea edicto prohibitum manet. » Cet édit se place dans les dernières années du règne de Constantin ; cf. Mommsen, *Strafrecht*, p. 921, n. 1.

3. Voyez l'appendice sur l'*Ambrosiaster* et le droit romain.

4. Voici le texte complet (2353 C.) : « Ecce scimus laborasse fame Italiam et Africam et Siciliam et Sardiniam : dicant mathematici si omnes hi unum fatum habuerunt... Quid dicamus esse de Pannonia quae sic erasa est ut remedium habere non possit ? » Je n'ai pas trouvé d'autre mention de la famine dont il est question ici.

5. Tillemont, *Hist. des emp.*, t. V, p. 70 ; Schiller, *Gesch. der Röm. Kaiserzeit*, t. III, p. 387.

Jérôme dans sa chronique, rédigée vers l'an 380, emploie en parlant de la ruine de la même région le même mot relativement rare, *eradere*, emprunté sans doute à quelque document officiel [1]. L'exclamation proférée par l'*Ambrosiaster* ne s'explique que s'il écrit, lui aussi, presque immédiatement après l'événement et encore sous le coup de la fatale nouvelle : les ravages de l'invasion furent tels que le mal parut un moment sans remède. En réalité, la Pannonie se releva de ses ruines, et au ve siècle, bien qu'elle fût en partie occupée par les Huns, les grands propriétaires romains y avaient reconstruit leurs villas [2].

C'est donc peu après 374 que nous devons nous arrêter, et nous pouvons même fixer comme terme extrême l'année 382. Comme nous le verrons à l'instant, le paganisme est encore pratiqué ouvertement à Rome, au moment où l'*Ambrosiaster* le combat, et il y occupe même une position prédominante. Les temples sont ouverts, et les cérémonies traditionnelles s'y accomplissent sans que rien soit encore venu mettre obstacle à l'exercice public du culte. Un tel état de choses est évidemment impossible après la victoire de Théodose sur l'usurpateur Eugène (395), victoire qui amena l'interdiction absolue de l'idolâtrie [3]. Mais on peut aller plus loin et affirmer que la situa-

1. Hieron., *Chron.* 2388 (p. 197, § *v*, Schöne) : « Illyrici Equitius comes [celui qui provoqua l'invasion] iniquissimis tributorum exactionibus ante provincias quas regebat, quam a barbaris vastarentur, *erasit.* » Cf. 2394 (p. 198 i) : « Quia superiori anno Sarmatae Pannonias vastaverant idem consules permanere. »

2. Mommsen, *Weihinschrift für Valerius Dalmatius* (*Sitzunsgsb. Akad. Berlin*, t. XXXV), 1902, p. 839.

3. On pourrait chercher un autre argument dans la phrase (2346 A) : « Quod hodie quoque libri testantur a Ptolomaeo reconditi in bibliotheca Alexandrina. » On sait en effet que le Sérapeum avec la bibliothèque qu'il contenait fut mis au pillage en 391. Mais l'auteur a probablement en vue le Musée, qui paraît avoir encore possédé à la fin du ive siècle une collection respectable de livres. A la vérité, ceux de Ptolémée avaient depuis longtemps été brûlés.

tion qui nous est dépeinte est antérieure à l'année 382, où Gratien confisqua les biens des temples et priva les prêtres païens de leurs privilèges [1]. Sinon, leur adversaire, au lieu de leur reprocher leur orgueil, n'eût pas manqué de rappeler le coup terrible qui les avait frappés et d'opposer leur misère présente à leur jactance passée.

On le voit, la date à laquelle nous avons abouti — entre 374 et 382 — concorde absolument avec les conclusions auxquelles sont arrivés nos devanciers et les précisent. C'est bien du temps du pape Damase (366-384) qu'écrivait l'*Ambrosiaster* et c'est à Rome qu'il séjournait [2].

II

Rome était alors la principale forteresse du paganisme. Les édits impériaux, qui dès le milieu du IVe siècle ordonnèrent la fermeture des temples, restèrent lettre morte pour la vieille capitale de l'empire, où l'aristocratie, demeurée fidèle aux traditions de ses ancêtres, continuait à soutenir et la religion officielle et les cultes orientaux [3]. Le tableau que, vers 375, notre anonyme trace des cérémonies païennes, répond parfaitement à cette situation. On célébrait encore les orgies tumultueuses des Bacchanales [4]. La statue cynocéphale d'Anubis était promenée, non sans cahots, à travers la ville dans les processions isiaques, lors de la fête où les

1. Cf. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 1902, p. 88.

2. Si l'auteur est le juif Isaac, les *Quaestiones* sont même nécessairement antérieures à 380. Car à cette date l'adversaire de Damase, exilé en Espagne, était retourné au judaïsme.

3. Wissowa, *l. c.*; Boissier, *La fin du paganisme*, t. II, p. 267 ss.

4. Col. 2344 A : « Sacra quae Liberi vocant, inhonesta et vanissima sunt et plena furoris : difficile enim impurus non iracundus est, denique ubique cum Priapo depictus invenitur cum quo inhoneste vivebat. » — Sur les mystères de Liber Pater, cf. Wissowa, *op. cit.*, p. 248.

fidèles cherchaient les membres dispersés d'Osiris que le dieu-chien était censé retrouver [1]. Dans les cryptes obscures, où les sectateurs de Mithra pratiquaient leurs rites mystérieux, on faisait encore subir les épreuves sacrées aux initiés, auxquels on bandait les yeux ou qui se déguisaient en lions et en corbeaux [2], et l'on produisait dans les ténèbres, à l'aide de quelque artifice, des apparitions divines [3]. Si ces mascarades et ces supercheries provoquent surtout les moqueries du polémiste chrétien, un autre culte excite davantage son indignation de moraliste : celui de Cybèle officiellement honorée par le peuple romain sous le nom de *Magna mater*. Il couvre d'opprobre ces Galles qui, circonvenus par des menaces ou des promesses, sacrifiaient à la déesse leur virilité, et

1. Col. 2343 C : « Et Cynocephalus ille qui mutabundus [var. natabundus, lisez *nutabundus*] per omnia se circumfert loca quaerens membra adulteri Osiris viri Isidis. » Cf. Minucius Félix, 22 : « Isis perditum filium cum Cynocephalo suo et calvis sacerdotibus luget, plangit, inquirit,... invento parvulo Cynocephalus inventor gloriatur. » Lactance, *Inst. epit.*, 18, 6 (p. 689 Brandt). — Sur la fête de l' « Invention d'Osiris », cf. Mommsen, *C. I. L.*, I [2], p. 333. La statue cynocéphale était portée à Rome dans les processions ; Lampride, *Vita Commodi*, 9 ; Apulée, *Met.*, *XI*, 11 ; Pseudo-Cyprien, *Carmen ad Senat.* 32. Un *anuboforus* est mentionné *C. I. L.*, XII, 1919 ; cf. Wissowa, *l. c.*, p. 295 s.

2. Col. 2343 C. Cf. mes *Mon. Mystères de Mithra*, t. I, p. 315 ; et t. II, p. 8, où le passage est reproduit. — Il se retrouve, en partie, presque textuellement dans le *Comm. in Epist. ad Ephes.*, V, 8 (Migne, *P. L.*, XVII, 396 A) : « Tenebrae ignorantia sunt... Denique pagani in tenebris mystica sua celebrantes in spelaeo velatis oculis illuduntur. Ex his christiani facti cognita veritate filii lucis dicuntur, quia Deus lux est. » C'est une preuve nouvelle que l'un et l'autre ouvrage sont de l'*Ambrosiaster*.

3. Col. 2346 A : Dieu devait se manifester au milieu des éclairs, comme il l'a fait sur le Sinaï, quand il a donné la Loi, « non ut in angulo per imposturam appareret, qui claudi non potest, neque in speculo (diminutif de *specus*) ubi aliud est quam (lire *quod*?) cernitur operante illecebrosa fallacia : neque ea servanda traderet, quae proptera quod inhonesta essent in tenebris gererentur ». Sur la thaumaturgie des prêtres de Mithra, cf. *op. cit.*, t. I, p. 81.

qui vêtus de robes de femme, parés de boucles d'oreilles, leurs longs cheveux épars, glapissaient de leur voix cassée et consentaient même à remplir jusqu'au bout leur rôle féminin [1]. Dans le culte phrygien, dit-il ailleurs en termes énergiques, *nisi spurcus intersit sacramentum mutum est et torpescit religio* [2]. Ce sont choses sur lesquelles les écrivains chrétiens se plaisent à insister [3].

Le clergé de la Grande Mère ne se montrait d'ailleurs pas moins agressif. Le 24 mars, il célébrait la liturgie lugubre du *dies sanguinis* en souvenir de la mort d'Attis. L'archigalle se tailladait les bras et aspergeait de son sang les autels, et il ordonnait en outre d'accomplir un taurobole solennel. On attribuait au sang ainsi répandu une puissance expiatoire, on y attachait des idées de purification et même de rachat et de renaissance spirituelle [4]. Les

1. Col. 2349 C : « Persae mulierum more inaures habent, quod hic inhonestum et illicitum est : quia autem et hic fieri possit attestantur antistites Matris quae appellatur Magna, et revera magna fuit sed meretrix : sed in eo distat quia isti cinaedi sunt, illi viri.... Abscisi in mulieres transformantur... quos constat minis circumveniri et promissis praemiis ad hunc dolorem et dedecus cogi ». Col. 2342 C : « Tantum castitatem exsecrantur (Pagani) ut etiam cinaedis delectentur, magisterio eorum subiecti... Abscinduntur et habitum mutant ut de viris quasi feminae fiant et contra naturam subiecti muliebria patiantur et tunc demum apti et digni sint magistri superstitionis illorum. » 2343 C : « Paganorum traditio (praecipit) antistites et ministros idoneos esse non posse nisi ex viris transfigurentur in feminas ut licenter et publice muliebria patiantur et discussis in aqua inhoneste crinibus mollem quassatamque vocem emittant. » Les mots *in aqua* se rapportent peut-être au bain dans l'Almo (cf. Marquardt, *Staatsverw.*, III, 2, p. 373, n. 1), plus probablement à un geste rituel des Galles qui balayaient le sol de leur chevelure ; cf. Ovide, *Fast.* IV, 238.

2. *Comm.*, col. 104, p. 162 : « Sententia paganorum turpis et foeda est, maxime quae in Phrygia inventa est, in qua nisi spurcus etc. »

3. Le reproche de *muliebria pati* se retrouve dans Firmic. Mat., *Err. prof. rel.* IV, 2 ; cf. August., *Civ. Dei*, VII, 26 ; Pseudo-Cyprien, *Carmen ad senatorem*, 1 ss. etc.

4. J'ai traité ce point dans la *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, t. VI, 1901, p. 100.

prêtres de la déesse soutenaient donc que les chrétiens avaient contrefait leurs rites en plaçant vers l'époque de l'équinoxe la commémoration du sacrifice de la croix, lequel avait une valeur religieuse semblable. Pour faire concurrence à l'antique religion phrygienne, ses ennemis, disaient-ils, en avaient fait une imitation manifestement mensongère, « car ce qui est inventé après coup ne peut être la vérité [1]. » Les défenseurs de la foi s'élèvent à plusieurs reprises contre les prétentions blasphématoires proclamées par les dévots de Cybèle [2], mais nulle part

1. Ce texte remarquable se trouve dans la *Quaestio* LXXXIV, col. 2279 : « Diabolus autem, qui est Satanas... primo mense quo sacramenta dominica scit celebranda, quia non mediocris potentiae est, Paganis quae observarent instituit mysteria, ut, animas eorum duabus ex causis in errore detineret : ut, quia praevenit veritatem fallacia, melius quiddam fallacia videretur, quasi antiquitate praeiudicans veritati. Et quia in primo mense, in quo aequinoctium habent Romani, sicut et nos [sc. les chrétiens], ea ipsa observatio ab his custoditur, ita ut etiam per sanguinem dicant expiationem fieri, sicut et nos per crucem : hac versutia paganos detinet in errore ut putent veritatem nostram imitationem potius videri quam veritatem, quasi per aemulationem superstitione quadam inventam ; nec enim verum esse posse, aiunt, quod postea inventum. » Cf. *Quaestio* LV, col. 3252 : Le Christ est mort : « in primo mense quando aequinoctium habent Romani. »

2. Firmicus Maternus, *De errore profan. rel.*, xxvii, 8 : « Pro salute hominum agni venerandus sanguis effunditur, ut sanctos suos Dei filius profusione pretiosi sanguinis redimat... neminem apud idola profusus sanguis munit et ne cruor pecudum miseros homines aut decipiat aut perdat, polluit sanguis iste non redimit, et per varios casus homines premit in mortem : miseri sunt qui profusione sacrilegi sanguinis cruentantur ; tauribolium quid vel criobolium scelerata te sanguinis labe perfundit ? » Augustin, *In Iohann. evang. tract.* VII, cap. I, § 6 (Migne, *P. L.*, t. XXXV, col. 1440). A propos du sang de l'Agneau : « Ergo nescio quid simile imitatus est quidam spiritus ut sanguine simulacrum suum emi vellet, quia noverat pretioso sanguine quandocumque redimendum esse genus humanum. Fingunt enim spiritus mali umbras quasdam honoris sibimetipsis ut sic decipiant eos qui sequuntur Christum... Usque adeo ut ego noverim aliquo tempore illius Pileati sacerdotem solere dicere : « Et ipse Pileatus christianus « est. » Le dieu *pileatus* est Attis. Cf. Julien, *Or.* V, p. 171 A, 165 B.

le rapprochement entre le *dies sanguinis* et la Semaine sainte n'est aussi clairement établi que dans l'*Ambrosiaster*.

Celui-ci énumère encore en passant le nom d'autres divinités : Janus, Saturne, Jupiter, Apollon, Minerve et Flore la « courtisane », mais, semble-t-il, d'après des souvenirs littéraires [1]. Il mentionne aussi incidemment dans un autre passage les grandes fêtes populaires de son temps : les *Hilaria*, qui marquaient le commencement du printemps, les *Volcanalia*, fort en faveur auprès des paysans et qui survivaient encore en Espagne à la fin du VIe siècle, enfin les cérémonies des Calendes de janvier, sorte de carnaval antique dont les excès provoquèrent, même après la chute du paganisme, les remontrances des prédicateurs [2]. Mais ces réjouissances publiques étaient à peine de la religion, et il est certain que pour l'*Ambrosiaster*, les adversaires qu'il faut avant tout combattre sont Bacchus, Isis, Mithra et Cybèle. Les mystères de ces dieux orientaux avaient en effet pris la place des anciens cultes nationaux dans la dévotion des Romains, et l'aristocratie pratiquait de préférence leurs rites barbares [3]. Je n'en veux citer pour preuve qu'une inscription,

1. Col. 2343 A : « Ianus enim et Saturnus et Iovis et Mercurius et ceteri, item Minerva et Isis et Fruxilla et Venus et Flora meretrix cum ceteris dii deaeque sunt, sicut historiae tam Graecorum quam Romanorum testantur. » — Flore est appelée courtisane à cause de l'obscénité des Floralies (Lactance, *Inst.*, I, 20, 6). — Au lieu du nom inconnu Fruxilla, je lirais *Frux* (ou *Phryx*) *illa*, c'est-à-dire Cybèle dont l'auteur vient de parler.

2. *Comm. in Ep. Pauli*, col. 361 A [= 224] : Dicunt : « Hodie veris « initium est, festivitas est » et post : « Cras Vulcanalia sunt. » ..Kalendis ianuariis novus annus est ut Iani illius recolant memoriam bifrontis hac superstitione utuntur. » Sur les *Hilaria* et les *Volcanalia*, cf. Mommsen, *C. I. L.*, I², p. 313 (25 mars); p. 326 (23 août). Sur la fête des Calendes, cf. Lydus, *De mensib.* IV, 2 (p. 65, 11, éd. Wünsch), et les textes cités par Müller, *Mores Aevi Theodosiani*, t. II, 1798, p. 23 ss.

3. Cf. Wissowa, *op. cit.*, p. 184.

qui fut sans doute gravée au moment même où notre anonyme écrivait ses commentaires bibliques. En l'an 376, le sénateur Ulpius Egnatius Faventinus, « père et héraut sacré du dieu soleil invincible Mithra, chef des Bouviers de Bacchus, prêtre d'Isis », consacra une dédicace à la Grande Mère et à Attis après avoir reçu le baptême sanglant du taurobole [1].

Ce n'est pas le lieu d'insister ici sur la transformation que les doctrines de ces mystères produisirent dans la vieille religion gréco-romaine. Elles ramenèrent en quelque sorte celle-ci au culte primitif de la nature et lui firent retrouver dans les dieux anthropomorphes les astres et les éléments de l'univers [2]. C'est ce qu'atteste, parmi beaucoup d'autres témoignages, celui de ce contemporain de Damase [3].

Seulement dans le chaos des forces naturelles la théologie des mystères orientaux avait mis un certain ordre. Elle tendait à établir au ciel le monothéisme comme la monarchie régnait sur la terre [4]. On se plaisait à considérer toutes les puissances célestes comme des manifestations ou des agents du Dieu suprême. Si l'on demandait à un païen comment il pouvait adorer une foule de divinités diverses, il répondait — la comparaison vaut d'être

1. Ce personnage est en outre augure public et hiérophante d'Hécate. *C. I. L.*, VI, 504 = Dessau, *Inscr. Sel.* 4153.

2. Cf. mes *Myst. de Mithra*, I, p. 337 s.

3. *Quaestio* LXXXII, col. 2275. « Paganos elementis esse subiectos nulli dubium est... Paganos elementa colere omnibus cognitum est... Pagani non sub elementis serviunt sed ipsis elementis. Colunt enim astra, Solem, Lunam et sidera, haec in firmamento : in inferioribus autem terram, aquam, in mari vero Neptunum, in inferis autem Plutonem : aperte creaturam mundanam colunt praeterito Creatore. » Cf. *Quaestio* CXIV, 2342 A : « Solent ab his exclusi ad elementa confugere, dicentes haec se colere quorum gubernaculis regitur vita humana. » *Comm. in ep. ad Rom.* I, 22 : « Scrutantes cursus siderum et qualitates elementorum, dominum horum spernentes. »

4. Cf. mes *Mon. Mystères de Mithra*, I, p. 337 s.

notée — qu'elles étaient comme les dignitaires qui intercédaient en sa faveur auprès du souverain et introduisaient en quelque sorte en sa présence [1]. Mais, réplique aussitôt l'*Ambrosiaster* en véritable légiste, aucun empereur a-t-il jamais permis que ses tribuns et ses comtes se parent de son titre et soient adorés avec lui [2]. Et un auteur contemporain, qui reprend la même idée, ajoute par une allusion plus directe au crime de lèse majesté : « Si quelque fonctionnaire se laisse appeler César, et celui qui accepte ce nom et ceux qui le lui donnent périront pareillement [3] ». Ce curieux morceau de controverse religieuse n'est-il pas tout à fait conforme à l'esprit du peuple qui créa les Codes ?

III

Si maintenant nous considérons à un point de vue plus général la polémique de notre auteur, nous remarquerons immédiatement un caractère essentiel qui la distingue : elle est une apologie plutôt qu'une réfutation. Le controversiste défend la foi chrétienne contre les attaques dont elle a été l'objet bien plus qu'il ne combat les croyances de ses adversaires. C'est ce qui se marque dès

1. *Comm. in ep. Pauli*, col. 58 B (= p. 33) : « ...misera uti excusatione dicentes per istos posse ire ad Deum sicut per comites pervenire ad regem. »

2. *Quaestio* CXIV, col. 2343 B : « Deum enim solum sufficere sibi et abundare (christiani) sciunt ad salutem, non ignorantes quia si gloriam et nomen eius aliis deputaverint, offendant eum : quia nullus imperator permittit ut cum nomine eius tribuni et comites adorentur. » Cf. 2342 A : « ad contumeliam pertinet conditoris, ut contempto domino colantur servi et spreto imperatore adorentur comites. »

3. Pseudo-Maxim. Taur., *Adv. Paganos* (Migne, *P. L.*, LVII, col. 791) : « Servate exemplum Caesaris et scitote quia sicut nulli ex iudicibus vel administratoribus id est praefectis, vel proconsulibus vel ducibus, vel tribunis fas est Caesaris nomen imponi, alioquin et ille qui susceperit et illi qui detulerint pariter interibunt, ita et de hoc debetis advertere. » Cf. Mommsen, *Strafrecht*, p. 584 suiv.

la première phrase : *Qua ratione Pagani adversus nos audeant congredi aut fidem nostram impugnare, se autem putent absolutos* [1] *esse, non video.* La vérité de cette observation apparaîtra plus nettement si l'on compare le ton de ce chapitre *adversus Paganos* au petit traité de Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, composé quelque vingt ans auparavant. Firmicus ne se borne pas à prendre à partie avec véhémence la mythologie et les mystères. Il exhorte les empereurs à ruiner les temples et à anéantir l'idolâtrie : voilà la mission dont Dieu les a chargés. C'est que ce fougueux néophyte écrit au moment où l'Église vient d'assurer son triomphe et dans la première ivresse de la victoire, quand la résistance du paganisme humilié semblait devoir être facilement maîtrisée. Depuis, il s'est passé un événement qui a dissipé ces illusions : la réaction de Julien l'Apostat [2]. Nos *Quaestiones*, écrites une quinzaine d'années après sa mort, nous permettent d'apprécier l'action durable qu'exerça son règne éphémère. Son dernier biographe est porté à nier l'influence de son livre contre les chrétiens, tout au moins en Occident [3] ; mais on croira difficilement que cette œuvre de l'empereur-philosophe n'ait pas été lue avidement par la noblesse de Rome, païenne et lettrée. Nous trouvons dans l'*Ambrosiaster* un écho indirect du bruit que fit la polémique de l'Apostat. Celui-ci affecta toujours de considérer les chrétiens comme des insensés ou des imbéciles [4] ; les païens, héritiers de l'antique science hellénique, étaient

1. *Absolutus* paraît rendre ici le mot grec τέλειος au sens religieux.

2. L'*Ambrosiaster* la rappelle *Comm.* p. 457 A : « Iulianum ...qui coeptam persecutionem implere non potuit quia desuper concessum non fuerat. »

3. Allard, *Julien l'Apostat*, t. III, p. 128.

4. Cf. la préface du Κατὰ Γαλιλαίων (p. 168, Neumann (τῷ παιδαριώδει καὶ ἀνοήτῳ et fr. 16 : « stultitiam eorum qui statim secuti sint Salvatorem. » *Epist.* 31, p. 404 B : τῆς τῶν Γαλιλαίων ἀπονοίας ; *Epist.* 7, τὴν τῶν Γαλιλαίων μωρίαν et la note de Heyler à ce passage.

seuls en possession de la vraie sagesse. D'un bout à l'autre du chapitre *adversus Paganos* ces prétentions sont ironiquement rappelées. Les expressions *qui se prudentes appellant — qui nos stultos vocant* reviennent comme un *leitmotiv*, au bout de chaque développement nouveau [1]. Un autre argument dont usait Julien, était tiré de l'époque tardive de la révélation [2]; il insiste fréquemment sur cette idée que la doctrine de l'Église est une innovation récente [3], et représente les chrétiens comme des factieux qui sont venus troubler l'ordre de choses établi en désertant les vieilles traditions sacrées [4]. Pareillement, les païens de Rome allaient répétant vers l'an 375, que l'antiquité de leur religion était la preuve de sa vérité, « car, disaient-ils, ce qui est antérieur ne peut être faux [5] », et

1. Col. 2342 B : « Prudentes se appellant ...nos vero qui stulti dicimur a paganis »; plus loin : « ne, qui prudentes se dicunt, hebetes his videantur quos stultos appellant » ; au bas : « Ideoque stultos nos appellant, colentes enim haec turpia prudentes ab his iudicantur, evitantes autem stulti. » — Col. 2343. Discussion sur la *stultitia* et la *prudentia* de la loi ; plus loin, « Christiani quos stultos vocant », ensuite « pagani, qui sibi prudentes videntur », puis « quos stultos vocant antistites ...Pagani prudentiae sibi nomen adsciscunt », puis encore : « illuduntur qui se sapientes appellant », et ainsi de suite dans tout le chapitre. On peut supposer que l'auteur s'est souvenu de saint Paul, *Ep. Rom.*, I, 22 : « Dicentes se esse sapientes, stulti factisunt » ; mais ce verset, qui n'est pas cité ici (cf. *Comm.*, col. 58 A), n'a pas motivé ses attaques. Le reproche de *stultitia* est constamment placé dans la bouche des païens. Voyez aussi infra, p. 430, n. 2.

2. Julien, p. 178 Neumann. L'objection se trouvait déjà dans Porphyre, cf. Allard, *l. c.*, p. 114, 2.

3. *Epist.* 51, p. 556, 4, 23 Hertlein, cf. *ep.* 63, p. 587, 5 ss. *Adv. Christ.*, p. 219, 11 Neumann.

4. Voyez le fragment conservé par Aréthas, Bidez et Cumont, *Tradition des lettres de Julien* (*Mém. Acad. Belgique*, t. LVIII), 1898, p. 135.

5. Col. 2345 C : « Pagani antiquitatis causa verum se tenere contendunt, quia quod anterius est, inquiunt, falsum esse non potest ; quasi antiquitas aut vetus consuetudo praeiudicet veritati. » L'auteur combat longuement cette objection et il termine (col. 2346 C) : « Qua igitur ratione Pagani legem suam ante dicunt fuisse quam nostram ? » Comparez le passage cité plus haut (p. 424, n. 1) : « ...nec enim verum esse posse, aiunt, quod postea inventum. »

ils accusaient les fidèles d'être des révolutionaires [1], ce qui dans cette société aristocratique et conservatrice était la pire des imputations. Enfin notre anonyme réfute en passant d'autres objections d'un caractère moins général : il était absurde, suivant les païens, que Dieu eût engendré un fils, que celui-ci eût été crucifié, fût ressuscité et ils niaient en général la résurrection des morts [3]. Tous ces points étaient certainement traités aussi dans les livres perdus du Κατὰ Γαλιλαίων [3] ; à la vérité avant Julien d'autres ont dû s'en occuper. Il est dans la conclusion du chapitre (col. 2347) un mot plus caractéristique du moment où il fut écrit : on y invoque les conversions quotidiennes des adorateurs des idoles qui abandonnent Jupiter pour suivre le Christ *inter quos sophistae et nobiles mundi*. La mention des sophistes à côté des dignitaires de l'empire rappelle le rôle qu'ils avaient joué à la cour de l'empereur, leur disciple et leur émule [4].

1. *Quaestio* CXIV, col. 2341. Ce sont les païens eux-mêmes, suivant l'auteur, qui sont plutôt « novarum rerum auctores et defensores. »

2. Col. 2344 C : « Aiunt e contra (pagani) stultum est quod creditur : non enim rationi subsistit Deum habere filium neque emortua et dissoluta corpora rursus reparari posse ad vitam » ; plus loin, 2345 A : « Si cui absurdum videtur Christum Dei filium crucifixum »... B : « De mortuis autem quod resurgant dolo dicunt stultum credere. »

3. Nous en trouvons la preuve dans la lettre à Photinus (p. 606, Hertlein) « illum novum deum Galilaeum quem aeternum fabulose praedicat indigna morte et sepultura », etc. Cf. les fragments 9 et 17 de Neumann.

4. Peut-être y a-t-il encore une autre allusion à un fait ou du moins à une anecdote du règne de Julien : Grégoire de Nazianze, *Or. IV*, 55, p. 102, et Sozomène V, 2, § 5, rapportent que lors de son initiation aux mystères, effrayé par certaines apparitions, le prince fit instinctivement le signe de la croix, ce qui mit en fuite les démons et interrompit la cérémonie. L'*Ambrosiaster* revient à deux reprises sur ce pouvoir de la croix ; col. 2343 A : « Praesente signo crucis obmutescit paganitas... sacra illorum respondere non audent, reprimuntur exta illorum et occultantur ob reverentiam christianae maiestatis ; » 2345 D : « Cuncta daemonia sive dei gentium nominata cruce Christi terrore concutiuntur. » Seulement un prodige semblable à celui qui se serait passé en présence de Julien,

Malgré sa brièveté, la Question *adversus Paganos* nous fait donc entrevoir l'influence produite sur la haute société romaine par la polémique de Julien et de son entourage. Si les chrétiens en aperçurent et en signalèrent l'indéniable faiblesse, elle réussit cependant à donner aux derniers païens la conviction de leur supériorité intellectuelle: ils se considéraient comme les représentants de la vieille culture gréco-latine dans un monde envahi par la barbarie [1]. C'est ce qui explique à la fois l'intérêt que porte l'aristocratie romaine à l'ancienne littérature et son attachement tenace aux dieux de ses ancêtres.

IV

A la fin du IVe siècle une polémique contre le paganisme était presque inséparable d'une réfutation de l'astrologie. Celle-ci occupait une place importante dans la doctrine et dans le culte de certains mystères, comme ceux de Mithra, et les classes instruites aussi bien que la foule se laissaient gouverner par les chimères de cette pseudo-science, et conciliaient tant bien que mal le déterminisme qu'elle impliquait nécessairement, avec la croyance à l'efficacité des prières et des sacrifices [2]. Étaient-ils sur

est rapporté au sujet de Galère par LACTANCE, *De mortib. persec.* c. 10; et Zacharie le Scholastique raconte une histoire analogue dans sa biographie de Sévère d'Antioche (ed. Kugener). Sur le pouvoir attribué au signe de la croix de mettre en fuite le démon, cf. KRAUS, *Realencyclopädie* s. v. *Kreuzzeichen*, p. 254.

1. C'est le sentiment que leur reproche encore saint Augustin, dans des termes analogues à ceux de l'*Ambrosiaster*, *De divin. daemonum*, § 1 (MIGNE, *P. L.*, XL, 58) « ortus est sermo adversus miram et magnam scientiam paganorum »; § 14 (col. 590) : « adhuc audent isti pauci qui remanserunt, vaniloquas suas ostentare doctrinas et Christianos tanquam imperitissimos irridere... (Col. 591) « irrideant imperitiam et stultitiam nostram et iactent doctrinam et sapientiam suam. »

2. Voyez sur ce point mes *Mon. myst. de Mithra*, t. I, p. 120, 311. Il est touché aussi dans notre *Quaestio*, col. 2352 : « Haec mathemati-

le point de se marier ou de se mettre en route, voulaient-ils faire un achat, ambitionnaient-ils quelque dignité, ils couraient chez le *mathematicus*, tout en suppliant les Destins (*Fata*) de leur accorder des années prospères [1]. En 379, au moment où l'*Ambrosiaster* commentait à Rome les livres saints, un astrologue grec y écrivait un traité didactique dont nous avons conservé de curieux extraits, où les anciens dieux helléniques apparaissent comme présidant aux constellations [2]. Aussi dans un discours *Contra paganos* attribué sans raison à Maxime de Turin, mais qui date en réalité du IVe siècle, est-ce le fatalisme astrologique qui est combattu en première ligne [3]. Rien d'étonnant donc que notre auteur ait pareillement fait suivre son chapitre *Contra Paganos* d'un autre intitulé *De Fato*.

Nous n'insisterons pas sur son argumentation dont il serait malaisé de donner une analyse. Elle est obscurcie par cette confusion que l'on a souvent reprochée à cet écri-

corum asseveratio est, ut dicant fata immutari non posse neque precibus aliquid impetrari etc. » ; et surtout col. 2357 C : « Prudentiores qui inter eos videntur, non propter fata, inquiunt, supplicamus, cum ea minime immutari sciamus, sed horum causa quae iuxta fata sunt ne faciant nobis aliquid adversum. » Le même reproche est formulé dans Maxime de Turin, *l. c.*, p. 782 et p 787 Migne [= p. 728].

1. *Quaestio* CXV, col. 2357 : « Illud autem quale est quod fatorum assertores supplicationibus sunt devoti, cum sint his adversae ? Nam et annos suos his commendant et de nuptiis et de profectione quaerunt et de emptionibus et de dignitatibus. Quod si fati est quid oras, quid supplicas, quod etiam te invito futurum est ? » Toutes ces Καταςχαί figurent en effet dans les ouvrages d'astrologie antique. — Sur le culte des *Fata*, voyez Maury, *Croyances et légendes du moyen âge*, 1896, p. 1 ss. ; cf. Wissowa, *l. c.*, 213 s.

2. Cf. *Cat. codd. astrol. graec.*, t. I, *Codd. Florent*, p. 113, n. 1. Ces fragments seront publiés au complet dans le *Cat. codd. Roman.* qui est sous presse.

3. Migne, *P. L.*, t. LVII, p. 782. Les éditions que nous possédons de cette homélie sont misérables. Elles remontent toutes à une mauvaise copie moderne d'un ms. de Vérone ; cf. Reifferscheid, *Bibl. patrum italica*, p. 103, n. 1. — Voyez aussi *infra* p. 436, n. 2.

vain embrouillé, et la valeur de ce morceau paraîtra médiocre si on la compare à d'autres discussions analogues, tel ce remarquable traité Κατὰ εἱμαρμένης, où, vers la même date, Diodore de Tarse [1] critiquait les principes de l'astrologie. On voit reparaître chez l'*Ambrosiaster* les objections traditionnelles que depuis des siècles on opposait au fatalisme, mais ce controversiste de la décadence latine manie maladroitement les armes qu'il emprunte à l'arsenal de la vieille dialectique grecque. Si les hommes naissent bons ou mauvais suivant la position des étoiles, ils le sont nécessairement en vertu de leur nature : la responsabilité est détruite, le châtiment est injuste, les lois pénales doivent être abolies et les tribunaux supprimés [2]. C'est toujours la critique fondamentale qu'on dirige contre le déterminisme sidéral. Nous voyons encore répété l'argument devenu classique de Carnéade : si les astres fixent au moment de la naissance la destinée des individus, comment, dans les guerres et les grandes calamités, des hommes d'âge différent périssent-ils par un même coup du sort [3] ? Nous trouvons ébauché aussi cet autre raisonnement que, depuis Bardesane, se repassent tous les théologiens : si les mœurs d'un peuple dépendent de l'action des astres et du climat sous lequel il habite, comment les Juifs, par exemple, conservent-ils leurs rites particuliers dans les pays les plus divers [4] ?

1. Cf. Photius, *Bibl.*, cod. 203.

2. Col. 2348, 2354, 2355 cf Bouché-Leclercq, *Astrol. grecque*, p. 597 et 617. Comparer aussi le texte de Julien d'Halicarnasse publié par Usener, *Rhein. Museum*, LV, p. 329.

3. Col. 2349 ; cf. Bouché-Leclercq, *l. c.*, p. 582, n. 1. — L'exemple du déluge et de Noé se retrouve dans Ps. Maxime de Turin, *op. cit.*, col. 788 A.

4. Cf. Bouché-Leclercq, p. 584. — Col. 2349 A : « Et quid illud est, cum tanta multitudo Iudaeorum sit per totum mundum, nemo immutetur ex his ut fiat gentilis, cum videamus ex Paganis, licet raro, fieri Iudaeos ? Ecce quantum pertinet ad ritum Iudaeorum exclusum est fatum... »

Toutefois, si le fond de son plaidoyer est dépourvu d'originalité, l'*Ambrosiaster* sait lui donner un accent personnel, et il renouvelle des lieux communs par des exemples empruntés à la Bible, qu'il connaît bien, ou aux événements contemporains. C'est ce qui donne pour nous à ce morceau un certain intérêt, mais au IVe siècle je doute qu'une pareille démonstration ait pu faire renoncer aucun astrologue à la pratique de son art.

En fait, tel n'est pas le but de l'auteur. Le *De Fato* n'est pas destiné aux païens versés en astrologie, il s'adresse aux chrétiens qui la cultivent. C'est ce qui apparaît dès le début : *Nihil tam contrarium est christiano quam si arti matheseos adhibeat curam*, et s'affirme encore à la fin : *Fugiendum enim ab hac arte monemus*; *curiosi etenim eius inimici Dei sunt.* La discussion tend plutôt à prouver que le fatalisme est contraire à la foi qu'opposé à la raison ; elle se réduit au fond à l'affirmation répétée du libre arbitre : la volonté de l'homme peut agir en dehors des influences sidérales, elle peut accomplir des actes extraordinaires qui ne se produisent qu'une fois, elle peut aussi, en modifiant les lois, transformer les mœurs d'une nation [1]. Certaines remarques sont même purement théologiques, comme l'opposition que l'auteur établit entre le déterminisme et le dogme du jugement dernier [2].

Ces faits ne sont pas sans portée historique. L'*Ambrosiaster* est un témoin précieux de la persistance des croyances astrologiques parmi les chrétiens de Rome à la fin du IVe siècle. Certains allaient jusqu'à chercher dans

L'exemple usuel des Perses qui épousent leurs parentes se trouve plus bas (col. 2349 C). Ils apparaissent encore l'un et l'autre dans Julien d'Halicarnasse, *l. c.*, p. 332.

1. Cette observation est de Bardesane (CURETON, *Spicil. syriac.*, p. 297), mais l'*Ambrosiaster* lui donne une ampleur nouvelle.

2. Col. 2354 B : « Fatorum assertores negant futurum iudicium etc. »

les Évangiles les preuves de leurs vaines théories, citant cette parole du Christ : Mon heure n'est pas encore venue [1]. Mais la puissance de ces idées ne dépendait pas de leur justification doctrinale ; elle s'explique par l'empire que les superstitions populaires exercent toujours sur les âmes. Au début du ve siècle les Romains continuaient à graver des invocations magiques sur des tablettes de plomb pour enlever aux cochers de la faction adverse la victoire aux jeux du cirque [2]. Ils s'obstinaient de même à consulter ces Σεληνοδρόμια, que l'Église grecque proscrivait comme celle d'Occident [3], décidaient d'après les phases de la Lune de ce qu'il fallait faire ou éviter tel jour et lui soumettaient pour ainsi dire toute leur vie [4]. Le septième, disait-on, il ne fallait pas fabriquer d'instruments, ni introduire chez soi le neuvième un esclave nouvellement acheté [5]. En 383, saint Ambroise constate qu'une foule de gens sont adonnés à ces pratiques [6], et saint Éloi les pro-

1. Col. 2358 A : « Quid de quibusdam christianis dicemus qui in Salvatore, seu solo nomine mutati, pristini erroris vindicant vanitatem in tantum hebetati ut ipsum Deum sub fato egisse contendant dicentes : « Ipse dixit : Nondum venit hora mea » (Ioan. II, 4).

2. Wünsch, *Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig, 1898. Les tablettes datées sont des années 390-420 (p. 62).

3. Cf. Du Cange, *Gloss. graec.*, s. v. Les mss. astrologiques grecs contiennent un bon nombre de pièces de ce genre, cf. *Cat. codd. astrol.*, III, p. 32, IV, p. 142.

4. *Quaestio* LXXXIV, Quare... paganos reprehendimus quia dies lunares et motum custodiunt (col. 2278) : « Pagani... lunam ipsam velut deam venerantur, et effectus curriculorum eius apprehendisse se arbitrantes, quid certis diebus agendum sit, quid cavendum decernunt, imperio eius quasi vitam et conversationem suam ordine quodam subicientes : quos quia extra Dei ordinationem haec ausi sunt usurpare, falli frequenter deprehendimus. »

5. *Comm. in epist. ad Galat.* IV, 10, col 359 D = p. 224. : « Hi autem colunt menses qui cursum lunae perscrutantur dicentes ut puta : « Septima luna instrumenta confici non debent, nona iterum luna servum « emptum, ut puta, domum duci non oportet et per haec facilius solent « adversa provenire. »

6. Ambroise, *Epist.* I, 23 ; cf. Bouché-Leclercq, p. 623, n. 1.

hibe encore en Gaule au VIIe siècle [1]. A Rome aussi, ces croyances survécurent aux invasions des barbares. Vers l'an 450, saint Léon se plaint de ce que ses ouailles se livrent aux opérations magiques et se laissent séduire par les doctrines fatalistes des astrologues [2]. Mais tandis que la magie se perpétua à travers tout le moyen âge, l'Église latine réussit à la longue à détruire cette superstition savante. Alors que, dans l'empire byzantin, des empereurs même devenaient ses adeptes, comme Léon le Sage, ou ses défenseurs, comme Manuel Comnène, elle resta à peu près ignorée en Occident depuis l'époque franque jusqu'au XIIe siècle. La *Mathesis* de Firmicus Maternus est le dernier traité théorique sur la matière qui nous ait été conservé, et l'on ne trouve presque aucun manuscrit carolingien où il soit question d'astrologie. Celle-ci ne recommença à se répandre en Europe que sous l'influence des Arabes, et si elle jouit à la Renaissance d'une vogue éphémère elle le dut au prestige que lui prêta la science grecque et le grand nom de Ptolémée.

Bruxelles.

FRANZ CUMONT.

1. *Vita S. Eligii*, dans MIGNE, *P. L.*, XL, 1172 : « Nullus ad inchoandum opus diem lunae attendat. »

2. S. LÉON, *In nativ. Domini*, VIII, 3 (MIGNE, *P. L.*, LIV, 218) : « Addunt se et illi qui totam humanae vitae conditionem de stellarum pendere effectibus mentiuntur et quod est aut divinae voluntatis aut nostrae, indeclinabilium dicunt esse fatorum. Quae tamen ut cumulatius noceant, spondent posse mutari, si illis quae adversantur sideribus supplicetur ». M. l'abbé Legrain attire mon attention sur un passage curieux des Actes de S. Sébastien, qui datent probablement aussi du Ve siècle (DUFOURCQ, *Les Gesta martyrum Romains*, 1900, p. 301 s.). L'étude de l'astrologie y est sévèrement condamnée et assimilée au culte des idoles; cf. MIGNE, *P. L.*, t. XVII, col. 1044-1047. — Sur l'astrologie en Gaule du temps d'Ausone, cf. H. DE LA VILLE DE MIRMONT, *Rev. des études anc.*, t. IV, p. 69, p. 132 ss. t. V, p. 255.

APPENDICE

L'AMBROSIASTER ET LE DROIT ROMAIN

Dans l'article qne nous avons cité au début de cette étude, dom Morin (p. 114) a signalé chez l'*Ambrosiaster* « une tendance à tout considérer au point de vue du droit : un étalage de sentences et d'érudition juridiques ». Aux preuves qu'il a citées, il serait aisé d'en ajouter d'autres : je ne prétends pas en donner ici un faisceau complet, mais la réunion de quelques textes caractéristiques m'a néanmoins paru instructive à plus d'un titre.

L'auteur est plein de considération pour la loi romaine, expression de la justice naturelle, et il connaît la tradition suivant laquelle les décemvirs, auteurs des Douze Tables, se seraient rendus à Athènes. *Comm.* 105 C = p. 62 : *Sciunt ergo legem Romani, quia non sunt barbari sed comprehenderunt naturalem iustitiam partim ex se partim ex Graecis, nam leges Romanis ex Athenis perlatae sunt.* A la vérité, il ajoute que les Grecs ont emprunté cette législation aux Hébreux.

Dans son *Comm. in ep. ad Tim.* II, 3 v. 6 (col. 493 D), il cite un extrait du fameux édit de Dioclétien contre les Manichéens, dont on a contesté à tort l'authenticité (Mommsen, *Strafrecht*, 576). Il rappelle le même édit *Quaestio* CXXVII, col. 2381 C (*sed etiam edictis proditum est imperatorum*). — Il énumère une série d'autres lois pénales (*Comment.*, col. 346 = p. 214) : *Quomodo fieri poterat, ut Romani legibus imbuti quorum tanta auctoritas in servandis mandatis est, nescirent homicidium esse puniendum* [2] et toute la suite. — Il sait que la jurisprudence du IIIe siècle interdisait l'exercice de l'astrologie à Rome ; col. 2355 C : (*Pagani*) *qui mathematicos urbe Roma prohibuerunt, quod diu servatum non ignoratur* (cf. Mommsen, *l. c.*, 864) et que la castration est défendue dans tout l'empire (*Quaest.* CXV, 2349 B) : *Eunuchos in regno Romano fieri non licet*, cf. Mommsen, p. 637 s.), aussi bien que l'adultère (col. 2355 C) : *Lex quod punit adulteros.* Nous avons noté plus haut (p. 11) des allusions au crime de lèse-majesté et au supplice de la croix (p. 419, n. 2, et 427).

Il est aussi bien informé du système des impôts : *Quaestio* LXXV, col. 2269 : *Didrachma capitum exactio intellegitur non praediorum, quod nunc pannosum aurum appellatur quia et pauperes exigunt.*

Il connaît les pouvoirs du *pater familias* romain : *Quaestio* CII, col. 1310 A : *In una enim domo omnes in uno sunt nomine; quamvis enim nominis sint diversi, uno tamen domini sui nomine censentur in professione.* Cf. *Quaestio* CXIV, 2343 B : *Potestne fieri in aliqua domo ut praeter unum alius dominus appelletur, ut pagani,* [licet ?] *litteris forensibus instructi, in uno mundo multos deos venerantur? Procuratores enim et actores* [pas *auctores*] *mundi deos nuncupant.* Il lit d'ailleurs des traités sur les droits de famille : *Quaest.* CXV, 2356 B : *Legitur namque cautum in quodam iuris libello aliquando mulierem quinque peperisse...*

Il connaît surtout les règles du droit public et de l'administration et il aime à leur emprunter des comparaisons ; ainsi col. 2352 C : *Quomodo enim quidam pressi a rectoribus provinciarum ad auxilium imperatorum recurrunt, ut erigantur...* — *Quaestio* LXXXI, col. 2274-5 : *Nam senatores generant senatores... sicut et facti senatores senatores generant.* — *Quaestio* XLV, col. 2246 A : *Praefectus etenim potest agere vicem praefecti et praetor praetoris, non tamen privatus potest agere vicem potestatis alicuius.* — *Comment.*, col. 90 A, p. 52 : *Sicut peregrini hominis improbabilis origo in terra aliena est...* — *Quaestio* CXV, col. 2352 C : *Iudicibus statutum est ne liceat in reum datam sententiam revocare numquid et imperator sub hac lege erit ? Nam ipsi soli licet revocare sententiam et reum mortis absolvere et ipsi ignoscere.*

Un de ces rapprochements, assez inattendu, offre un intérêt particulier : *Quaestio* XCVII, col. 2595 A : *Si unius prafecti praetorio programmate etiam ceteri praefecti iubere dicuntur propter auctoritatem unius potestatis, quanto magis in unius Dei imperio, si locutus unus e tribus fuerit, non incongrue dicentur tres locuti.* Ce texte corrobore la conclusion que les romanistes avaient tirée des documents, et confirme le fait que chaque préfet du prétoire avait le droit d'émettre des édits ou *programmata* au nom de ses collègues, cf. Krüger, *Histoire des sources du droit romain*, p. 371, n. 1 (trad. fr.). L'auteur connaît aussi les limites de la compétence des *vicarii*, qui remplacent les préfets en leur absence : *Comm.*

ad Coloss. 2 (col. 432 A = 270) : *Sicut enim absente imperatore imago eius habet auctoritatem, praesente non habet... Si praefectorum vicarii praesentibus eis privati sunt, quanto magis servi praesente domino.*

Il est au courant de la procédure et ne manque pas, quand il touche à ces matières, d'user de termes techniques : *Comm.*, col. p. 203 A = p. 204 : *Sicut iuris consulti seu pontifices quos vocant sacerdotes, certos dies quibus iudicatur decreverunt.* Col. 203 B = p. 204 : *Incuria enim iudicis est, si ante cognitionem eius, a servo procedat iudicium aut sententia.* Col. 207 D = 227 : *Si quis potestatem non habet quem sit reum abicere aut probare non valet, immunis est et iudicis non est sine accusatore damnare.* Il insiste sur l'autorité des testaments olographes : col. 371 A = 230 : *Ubi enim holographa manus est, falsum dici non potest.* Cf. col. 355 C = 220 : *Testamentum defuncti iure factum non potest scindi... Apostolus quasi reos falsati testamenti designat.*

L'auteur n'emprunte pas seulement une foule d'expressions à la langue des tribunaux ou des comparaisons aux institutions romaines, son esprit de légiste se manifeste aussi dans la façon dont il conçoit les questions et dont il conduit la discussion. Le ch. LXIX, qui traite du point de savoir pourquoi la Loi juive a été abolie, est très caractéristique à cet égard (noter col. 2263 B : *Lex autem duplici modo cessavit nec quidem tota ; nam et id quod cessavit poterit permanere si servetur condicio.* Col. 2364 : *Si alicui in potestate constituto successor datur, numquid destructus dicetur ?* etc.), de même que le passage où la loi est opposée au destin (*Quaestio* CXV, col. 2355). Son argumentation contre Novatien (*Quaestio* CII) ressemble par moments à un plaidoyer d'avocat : col: 2311 C : *Meam professionem quaerit iudex non tuam*, etc. c. 2312 C : *Advocatorum more accipe antistites... Hoc est officium advocati ut secundum iuris ordinem suscepti sui causam peroret*, et plus bas *Antistitis ergo est delegato sibi fungi officio, iudicis autem aut suscipere aut renuere causam suscepti*, etc.

Une citation de loi offre quelque difficulté. Nous en avons dit un mot plus haut (p. 419) ; col. 2348 fin : *Quantum autem possit timor legis hinc advertamus : Ante Iuliani edictum mulieres viros suos dimittere nequibant. Accepta autem potestate coeperunt*

facere quod prius facere non poterant : coeperunt enim quotidie viros suos licenter dimittere. Cf. 2349 B : *Hic enim in urbe Roma et finibus eius, quae sacratissima appellatur, licet mulieribus viros tuos dimittere... Ecce in his meliores sunt barbari ... Quod et hic prius servatum docetur.* — Ce *Iuliani edictum* est rapporté à l'empereur Julien par les éditeurs (Migne, Index de saint Augustin s. v. *Iulianus*), que suit dom Morin (p. 115). Mais cette loi supposée, destinée à faciliter la dissolution du mariage, me paraît aussi contraire à la politique qu'au caractère de Julien. D'ailleurs, aucun historien n'en parle. Je crois donc que l'*Ambrosiaster* cite un document beaucoup plus ancien, l'édit perpétuel codifié par Salvius Julianus. Seulement, je ne saisis pas la portée du texte, car, selon le droit romain, la répudiation a toujours appartenu à la femme comme au mari. Il s'agit peut-être de la suppression de certains obstacles apportés au divorce par la législation morale d'Auguste. Notre théologien est d'ailleurs bien au courant des mœurs anciennes de Rome, Il rappelle et dans son Commentaire (col. 437 A) et dans ses *Quaestiones* (col. 2350 B) que *Mulieribus Romanorum vini usus multis temporibus incognitus fuit.*

Les passages ici rassemblés, et dont le nombre pourrait être aisément accru, me paraissent démontrer suffisamment que l'auteur des *Quaestitiones* et des *Commentaria* avait fait des études juridiques. Peut-être même avait-il occupé quelque fonction publique avant de devenir un docteur de l'Église. C'est une indication qui n'est pas sans valeur pour fixer les traits de cette personnalité mystérieuse qu'est l'*Ambrosiaster*, qu'il faille ou non voir en lui le juif Isaac.

LE DISCOURS SUR LA MONTAGNE[1]

VII. — Leçons diverses. Conclusion

Matth. vii; Luc, vi, 37-42; xi, 5-13; xiii, 24; vi, 43-49.

Matth. vii, 1. « Ne jugez pas, afin que vous ne soyez pas jugés; 2. car vous serez jugés selon que vous jugez, et l'on usera envers vous de la mesure dont vous mesurez. »

Luc, vi, 37. « Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés; ne condamnez pas et vous ne serez pas condamnés; pardonnez et on vous pardonnera; 38. donnez, et on vous donnera, on versera dans votre sein une bonne mesure, serrée, tassée, débordante; car on vous rendra selon la mesure dont vous mesurez. »

Avec un peu de bonne volonté, l'on pourrait trouver que Jésus, dans ce qu'il dit des jugements téméraires et des corrections indiscrètes, continue la polémique indirecte contre les pharisiens, annoncée au commencement du discours, qui apparaît sur le terrain doctrinal dans le parallèle de l'Évangile et de la Loi, et qui se manifeste sur le terrain pratique dans l'instruction sur les œuvres de piété. Mais ce rapport que Matthieu a pu vouloir est tout extérieur, sans liaison avec l'origine historique des sentences et même avec leur distribution dans le recueil primitif. Le précepte relatif aux jugements ne se rattache pas plus à l'instruction sur les trois œuvres qu'à l'avertissement contre les soucis temporels; il complète beaucoup plus naturellement ce qui a été dit auparavant touchant l'amour du prochain, et comme il s'y rattache dans Luc, il est probable que le troisième Évan-

1. Voyez *Revue*, VIII (1903), 97, 240 et 336.

gile représente à cet égard l'ordre de la plus ancienne rédaction [1].

Bien qu'il ne vise pas la loi du talion, Jésus la transpose et la retourne, pour ainsi dire, dans ce qu'il enseigne touchant les jugements. C'est bien une loi de l'ordre moral, qu'on doit être traité comme on a traité les autres; il faut donc traiter ceux-ci avec bienveillance, non seulement dans nos actes et nos discours, mais aussi et d'abord dans nos jugements. Si nous voulons être jugés favorablement par les hommes et surtout par Dieu, soyons indulgents pour nos frères, soit dans l'expression de nos jugements sur eux, soit premièrement dans l'opinion que nous nous formons d'eux et de leur conduite. Les pharisiens n'étaient-ils pas enclins à mal juger tout ce qui n'était pas juif, ou même ce qui n'était pas assez conforme à leur type de perfection religieuse? Il ne s'agit pas ici de jugement à porter sur des actes extérieurs qui seraient condamnables, mais du jugement sur les intentions ou les personnes, et qui appartient à Dieu. Lorsque l'on méprise intérieurement et que l'on dénigre son prochain, l'on se met au-dessus de lui, ce qu'on n'a pas le droit de faire, n'étant pas son juge naturel. Dieu seul voit les cœurs, et l'homme qui condamne son frère ignore si celui-ci ne vaut pas mieux que lui au jugement de l'Arbitre souverain. Il va de soi que ce précepte convient seulement à l'exercice privé de la charité : son application rigoureuse dans l'organisation de la justice sociale ne laisserait aucune place à la répression des crimes. Peut-être, d'ailleurs, n'a-t-il acquis une forme si absolue

1. Cf. *supr.* p. 336. « Ego jam monui non esse anxie quaerendum in evangelistis sententiarum connexionem, quia res non eo ordine scribere voluerunt quo factae a Christo vel dictae sunt. Quod praecipue in ejus contionibus observatur, in quibus nec omnia quae dixit, nec eo quo dixit ordine recensent, contenti praecipua ejus doctrinae capita commemorare... Credibile est haec verba (MATTH. VII, 1)... in contione quam

que pour avoir été isolé de ce qui le suivait dans la source, et ne défend-il de mal juger du prochain que si l'on n'y est pas contraint par des paroles et des actes vraiment condamnables. Mais Luc surtout ne s'en tient pas là.

Le texte du troisième Évangile ressemble à une paraphrase. La condamnation s'ajoute au jugement, comme acte contraire à la miséricorde, qui est la vraie loi de l'homme aussi bien que celle de Dieu. Quand même on ne songerait pas à une déclaration judiciaire, l'idée d'un jugement fondé sur la loi introduit dans l'enseignement une complication imprévue et embarrassante. Tous les devoirs de charité reviennent ensuite et sont présentés comme la condition de la faveur divine. Car la récompense promise à qui pardonne et à qui donne s'entend beaucoup mieux de la part de Dieu que de la part des hommes. Dieu seul peut rendre avec cette surabondance le pardon et l'aumône. Il n'est pas vrai, et l'évangéliste n'a pas voulu dire que les hommes rendent toujours, et surabondamment, le bien qu'on leur fait; on doit au contraire leur faire du bien sans rien attendre d'eux en retour. Il semble que Luc ait été influencé par le passage de Marc [1] où il est question de la mesure rendue avec surcroît, parce que l'on donne à qui déjà possède. C'est pourquoi, au lieu de s'en tenir à l'idée de règle, qui paraît être primitive dans la comparaison de la mesure et qui tend à recommander l'indulgence à l'égard des hommes, comme condition de l'indulgence divine en matière de jugement, Luc introduit l'idée de contenant, la mesure qu'emploie un marchand pour servir ses clients, et qu'il peut remplir plus ou moins parfaitement [2]. Mais ce n'est

Matthaeus c. v recitavit, dicta fuisse, esseque cum v. 48 c. v jungenda..., et quia hoc modo sententia sententiae, verba verbis bene cohaerent, et quia Lucas ita conjungit. » MALDONAT, I, 153.

1. IV, 24-25.

2. WERNLE, 63.

pas d'une telle mesure que l'on se sert pour juger, et de là vient que Luc a soin de dire auparavant: « donnez et l'on vous donnera ». Il n'en reste pas moins que la forme primitive de ce passage doit avoir été gardée dans Matthieu et non dans le troisième Évangile.

MATTH. VII, 3. « Et pourquoi regardes-tu le fétu qui est dans l'œil de ton frère, tandis que tu ne remarques pas la poutre qui est dans ton œil ? 4. Ou comment diras-tu à ton frère : « Laisse-moi ôter le fétu de ton œil », pendant que la poutre est dans (ton) œil à toi ? 5. Hypocrite, ôte d'abord de ton œil la poutre, et alors tu verras à ôter le fétu de l'œil de ton frère. »

LUC, VI, 39. Et il leur dit aussi une parabole : « Un aveugle peut-il conduire un aveugle ? Ne tomberont-ils pas tous deux dans la fosse ? 40. Le disciple n'est pas au-dessus du maître, et tout (disciple) parfait sera comme son maître. 41. Et pourquoi regardes-tu le fétu qui est dans l'œil de ton frère, tandis que tu ne remarques pas la poutre qui est dans ton propre œil ? 42. Comment peux-tu dire à ton frère : « Frère, laisse-moi ôter le fétu qui est dans ton œil ? », ne regardant pas la poutre qui est dans (ton) œil à toi ? Hypocrite, ôte d'abord la poutre de ton œil, et alors tu verras à ôter le fétu qui est dans l'œil de ton frère. »

Certaines personnes, qui aiment à s'occuper des défauts du prochain, pourraient vouloir s'excuser sur le désir qu'elles ont de les corriger. Ainsi faisaient les pharisiens, qui cherchaient à promouvoir en même temps l'observation minutieuse de la Loi et leur propre influence. Jésus pense que ce beau zèle doit s'exercer d'abord sur celui qui en est possédé, d'autant que la matière ne manque pas. On voit dans l'œil du prochain une esquille de bois ou un fétu de paille [1], et l'on a dans le sien une poutre [2] que l'on ne veut pas remarquer. Que l'on se regarde soi-même, avec les grands défauts dont on est affligé ; il est plus pressant d'y remédier que de prétendre soulager

1. κάρφος.
2. δοκός.

autrui de ses imperfections. Ce souci affecté de la correction fraternelle part d'un principe d'orgueil beaucoup plus blâmable que les menues fautes du prochain; il ne tend pas réellement à la gloire de Dieu, mais au plaisir de la critique: c'est une forme de l'hypocrisie. Que la correction fraternelle soit une chose bonne en soi, on ne le conteste pas; mais tout le monde n'a pas qualité pour la faire. Peut-être est-ce l'idée d'une bonne œuvre hors de propos qui amène ensuite, dans le premier Évangile, la sentence concernant les choses saintes et les chiens, les perles et les pourceaux [1].

Au lieu d'introduire immédiatement la comparaison du fétu et de la poutre, Luc rapporte d'abord celle de l'aveugle qui conduit un autre aveugle, et celle de l'élève et du maître, que Matthieu présente dans un autre contexte [2], appliquant aux docteurs du pharisaïsme la comparaison de l'aveugle, et celle de l'élève et du maître aux disciples de Jésus qui ne doivent pas s'attendre à être mieux traités que lui. Aucune de ces comparaisons n'appartenait au discours sur la montagne, et elles ont dû être conservées d'abord pour elles-mêmes. Les places que Matthieu leur assigne sont en rapport avec leur signification originelle; mais la combinaison de Luc est moins satisfaisante. Soit qu'il n'ait pu trouver de meilleur endroit pour les loger, soit qu'il en ait eu besoin pour reprendre la suite des idées [3], qu'il avait lui-même rompue par son interprétation de « la mesure », cet évangéliste a perçu un rapport entre l'homme à la poutre, qui se mêle de soigner l'homme au fétu, et l'aveugle qui entreprend d'en conduire un autre; il s'est dit ensuite qu'un aveugle disciple d'un aveugle n'arriverait jamais à voir, puisque,

1 B. Weiss, *E.* 46.
2. xv, 14; x, 24-25.
3. Wernle, *loc. cit.*

dans ce cas, il réaliserait l'impossible, le meilleur disciple, en tant que disciple, et vu les habitudes de l'enseignement rabbinique, sorte de tradition orale apprise de mémoire, ne pouvant pas être plus savant que son maître [1]. Il ne s'agirait donc plus d'hypocrisie, mais d'impuissance chez l'homme à la poutre qui veut secourir l'homme au fétu. Ce préambule artificiel obscurcit et altère le sens des trois pensées qu'il veut réunir. La formule d'introduction : « Et il leur dit aussi une parabole [2] », qui semble vouloir dissimuler l'addition que Luc fait à la source, ne laisse pas de la trahir en montrant clairement que l'évangéliste a méconnu tout à fait le rapport logique du précepte concernant les jugements avec la métaphore du fétu et de la poutre. Reprise du discours, transposition des deux premières comparaisons, réflexion sur ce qui est la perfection du disciple [3], le tout doit être imputé à l'évangéliste, et résulte, en quelque façon, du commentaire qu'il a donné à la métaphore de la mesure.

Matth. vii, 6. « Ne donnez pas la chose sainte aux chiens, et ne jetez pas vos perles devant les porcs, de crainte qu'ils ne les foulent aux pieds et ne se retournent (pour) vous mettre en pièces. »

Comme le Sauveur vient de réprimer le faux zèle pour la correction du prochain, l'évangéliste paraît compléter la leçon par une réflexion sur les personnes avec lesquelles il ne faut pas chercher de communion religieuse, et dont un zèle même légitime n'aurait pas à s'occuper. Mais si l'on voit bien pourquoi le rapprochement a été fait, il est encore plus clair que cette pensée n'est pas la suite naturelle de la précédente. La chose sainte qu'on ne jette pas aux

1. Holtzmann, 342.
2. V. 39. L'emploi de telles formules marque assez souvent une intercalation, ou le passage d'une source à une autre.
3. Cf. ce qui est dit du disciple « bien formé », κατηρτισμένος, et I Cor. i, 10.

chiens [1] est un objet sacré, quelque pieux ex-voto, non de la viande offerte en sacrifice, car les chiens n'auraient pas fait difficulté de la dévorer. Chiens et porcs sont cités au même titre, comme bêtes immondes [2], et il n'y a pas lieu d'y voir deux types différents d'hommes à éviter. Que l'on jette à ces animaux un objet sacré ou précieux, mais qui ne peut leur servir de pâture, ils se précipiteront dessus comme sur ce qu'on leur offre à manger ; puis, déçus, et après avoir piétiné dans la boue ce qu'on leur avait donné, ils se retourneront furieux contre celui qui les a imprudemment dérangés. La métaphore est des plus intelligibles, mais son application l'est beaucoup moins.

Étant donné que les Juifs employaient les noms de chiens et de porcs en parlant des Gentils [3], on pourrait voir là une défense de prêcher l'Évangile aux païens. Si telle avait été la signification primitive de cette défense, il faudrait dire que l'évangéliste ne l'a pas comprise, car il y voit certainement une recommandation valable pour les chrétiens de son temps, et il n'entend nullement refuser l'Évangile aux non Juifs. Quant à la signification que Jésus lui-même aurait pu attacher à cette déclaration, celle que suggère la teneur même du discours est peu conforme aux vraisemblances historiques. La proposition de la parole aux Gentils, ou à des personnes mal disposées, ne serait pas très convenablement figurée par l'action de jeter un objet sacré ou une perle à des bêtes, et l'on peut se demander jusqu'à quel point « la chose sainte » est un terme métaphorique. Ce terme serait assez mal choisi pour représenter une autre chose appartenant aussi à l'ordre religieux. D'autre part, une prohibition si absolue dépasse tout ce qu'on peut lire ailleurs soit dans le dis-

1. μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν.
2. Cf. Phil. iii, 2; II Pier. ii, 22.
3. Cf. Matth. xv, 26. La relation des porcs avec les Gentils est beaucoup moins garantie dans viii, 30-31, et Luc, xv, 15.

cours de mission [1], soit dans l'anecdote de la femme cananéenne [2]. On atténue singulièrement la portée naturelle des mots en disant que Jésus défend de prêcher l'Évangile aux gens qui sont pour le moment incapables de le comprendre. Rien ne donne à supposer que les chiens et les porcs pourraient changer de nature et traiter respectueusement les choses saintes. Il serait plus arbitraire encore de voir dans la chose sainte ou la perle les différends entre croyants, qu'il n'est pas permis de porter devant les juges païens [3]; et ce serait avouer l'inauthenticité de la parole.

La *Didaché* [4] dit que Jésus, en défendant de donner la chose sainte aux chiens, a voulu interdire l'eucharistie aux non baptisés. Cette idée, qui n'a pu se rencontrer dans l'enseignement du Sauveur, est néanmoins celle qui, si on l'élargit un peu, s'adapte le mieux au texte. Il est supposé que les disciples sont possesseurs d'une chose sainte dont il règlent la distribution et qu'il ne faut pas donner à tout le monde; ils ont des perles qu'il ne faut pas produire mal à propos devant des hommes brutaux et grossiers. Autant cet état de choses convient peu à la parole évangélique enseignée par Jésus, autant il correspond à la façon dont la communauté chrétienne envisageait les réunions eucharistiques. Ne serait-ce pas dans les communautés que se serait formé le dicton : « la chose sainte n'est pas pour les chiens », peut-être à l'imitation de la parole adressée par le Sauveur à la Cananéenne [5], et l'évangéliste n'aurait-il fait que recueillir une sentence attribuée

1. Matth. x, 5.
2. Matth. xv. 26-28.
3. Ibbeken, ap. Holtzmann, 223, par référence à I Cor. vi, 1-6.
4. ix, 5 : « Que nul ne mange ni ne boive de votre eucharistie, sauf ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur ; car c'est à ce sujet que le Seigneur a dit : Ne donnez pas la chose sainte aux chiens. » D'où est venue la formule liturgique : τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις.
5. *Supr. cit.* n. 2.

déjà au Christ? En tout cas, il a en vue une sorte de mystère chrétien, qui n'est pas la simple doctrine de l'Évangile, et c'est ce mystère du culte chrétien dont il défend de livrer la connaissance et, à plus forte raison, la réalité aux païens. Il présente comme une règle de conduite ce dont la *Didaché* fait un principe de droit cultuel. Luc a fort bien pu ignorer une sentence qui n'a pas dû exister dans le premier recueil des discours évangéliques ; mais s'il l'a connue, il a pu tout aussi bien l'omettre, et moins à cause de l'idée qu'à cause des mots employés pour la faire valoir. Lui non plus n'aurait pas été d'avis qu'on donnât « la chose sainte » aux païens, car il aurait bien compris que cette chose sainte n'était pas l'Évangile; mais il aurait trouvé choquant de désigner les infidèles par les noms de chiens et de porcs.

On cherche vainement une transition régulière entre cette pensée et l'exhortation qui vient ensuite. La moins inacceptable consiste à dire que la conversion des endurcis n'étant pas à tenter directement, il n'y a d'autre ressource que de la demander à Dieu [1]. Mais les chiens et les porcs ne figurent pas des endurcis, ils ne figurent que des non chrétiens, à la conversion desquels il n'est aucunement défendu de s'appliquer, avec une certaine discrétion. L'évangéliste a pu fort bien se passer de transition et insérer, sans les relier autrement entre eux, une série de bons avis qu'il ne croyait pas pouvoir loger plus avantageusement ailleurs. Dans Luc, l'exhortation à prier fait partie d'une instruction sur la prière [2] qui comprend d'abord l'Oraison dominicale et la parabole de l'Ami importun; cette parabole prépare très convenablement l'invitation à prier. Le groupement de ces trois morceaux est tout naturel, bien que Jésus n'ait pas dû dire ces

1. B. Weiss, *E.* 47.
2. xi, 1-13.

trois leçons dans la même occasion. Matthieu a pu les trouver réunis, mais il aura laissé tomber la parabole, pour la raison indiquée plus haut [1], et il aura mis les deux autres pièces, ainsi disjointes, en deux endroits différents de sa compilation. L'Oraison dominicale lui aura paru à sa place dans le petit traité des bonnes œuvres, au paragraphe de la prière ; s'il n'y a pas mis aussi l'exhortation, c'est peut-être qu'il n'aura pas voulu déranger l'économie de l'instruction sur les œuvres par une addition trop longue, et qu'il tenait à garder l'invitation et la promesse pour la conclusion générale du grand discours. Rapportons ici la parabole qui précède l'exhortation dans le troisième Évangile.

Luc, xi, 5. Et il leur dit : « Qui d'entre vous aura un ami qui viendra chez lui au milieu de la nuit et lui dira : « Ami, prête-moi trois pains, 6. parce qu'un mien ami m'est arrivé de voyage, et je n'ai rien à lui offrir », 7. en sorte que l'autre, lui répondant de l'intérieur, dise : « Ne me cause pas de peine; ma porte est déjà fermée, et mes enfants sont avec moi au lit; je ne puis me lever pour te donner » ? 8. Je vous le dis, quand même il ne se lèverait pas pour lui donner parce que c'est un ami, à cause de son importunité il se lèverait pour lui donner tout ce dont il a besoin. »

Les mots : « et il leur dit [2] » sont la transition qui joint cette petite parabole à l'Oraison dominicale, de même que la formule : « et moi je vous dis », après la parabole, relie celle-ci à l'exhortation. De telles formules, qui marquent simplement la distinction des sentences, devaient exister déjà dans la source. Il ne serait pas plus facile, et même il est moins naturel de rattacher l'exhortation à l'Oraison dominicale. La parabole offre, dans Luc, le premier exemple d'un apologue pris de la vie humaine et nullement édifiant en soi, qui sert à illustrer une vérité religieuse. Ce récit et d'autres du même genre

1. P. 341.
2. D omet πρὸς αὐτοὺς. Ss. Sc. : « Et Jésus leur dit. »

manquent dans Matthieu ; mais leur nature même peut expliquer qu'on les ait omis, et il est tout à fait risqué de soutenir qu'ils n'appartenaient pas à la première collection des discours du Seigneur, ou que le rédacteur du premier Évangile ne les a point connus [1], La construction grammaticale de la parabole est un peu embarrassée par le jeu de dialogue, qui se trouve subordonné à une interrogation du narrateur, mais le récit lui-même n'en est pas moins clair [2]. L'interrogation n'est ici qu'une façon de parler oratoire et communicative. « Qui d'entre vous », etc., revient à dire que pas un auditeur ne contestera que les choses se passeraient comme on va l'exposer, s'il se trouvait lui-même dans le cas indiqué.

Deux amis habitent le même village et l'un des deux vient, au milieu de la nuit, trouver l'autre. Un hôte, un voyageur, un ami, qu'il n'a pu songer à éconduire et qu'il devait honorablement recevoir, lui est arrivé inopinément. Il n'a rien à lui offrir, et, sachant que son ami et concitoyen n'est pas au dépourvu, il vient lui demander trois pains. La demande n'est pas exagérée, et elle est faite avec la civilité qui convient en pareil cas [3]. Si l'ami refusait, le solliciteur ne saurait à qui s'adresser, à cette heure où tout le monde dort. Mais l'ami lui-même est déjà couché ; comme il ne faut pas le supposer très riche, ni logé dans une grande maison, et qu'on n'a aucun motif d'admettre qu'il ment en disant qu'il est au lit, c'est de sa couche qu'il répond à la demande que l'importun fait du dehors ; et le ton de la réplique est beaucoup moins

1. Cf. *supr.* p. 341.

2. Série de propositions coordonnées dans les vv. 5-7, où le cas est posé ; le tout est gouverné par τίς ἐξ ὑμῶν, au commencement du v. 5, à quoi répond λέγω ὑμῖν κτλ., v. 8, où est exprimée la conclusion, censée inévitable, de l'histoire présentée en forme d'hypothèse. Cf. Jülicher, II, 268.

3. V. 5. φίλε, χρῆσόν μοι τρεῖς ἄρτους. Au lieu de φίλος μου παρεγένετο ἐξ ὁδοῦ, D lit φίλος μοι πάρεστιν ἀπ' ἀγροῦ.

obséquieux que celui de la requête [1]. Qu'on ne l'ennuie pas, sa porte est fermée depuis longtemps, avec toutes les précautions que l'on prend pour la nuit ; ce serait une affaire maintenant que de l'ouvrir ; sans compter que les enfants dorment auprès de leur père, et qu'on les éveillerait en se remuant dans la maison et en faisant du bruit. Il est clair que ces difficultés ne sont pas insurmontables, et que l'homme ne ferait pas plus de tapage en se levant qu'il n'en fait en parlant. Aussi bien celui qui est à la porte ne se lasse-t-il pas de répéter sa prière [2]. N'est-il pas vrai que l'autre, s'il ne le fait à raison de l'amitié qui les unit, du moins, pour se délivrer de son importunité, lui donnera ce qu'il souhaite ? L'opiniâtreté [3] du demandeur gagnera ce que l'amitié ne lui aurait pas fait obtenir.

Cette histoire n'a rien d'allégorique. La seule application qu'elle comporte est que, si un homme exauce la prière dans ces conditions, à plus forte raison Dieu. Toutefois ce n'est pas la simple certitude de l'exaucement que l'on fait valoir, mais la nécessité morale de l'exaucement d'une prière persévérante et que Dieu n'a pas semblé d'abord entendre. Le point de vue de l'exhortation : « Demandez et vous recevrez », est beaucoup plus large que celui de la parabole, et il ne se justifie pas par l'exemple de ce qui arrive ordinairement parmi les hommes. Dans cette parabole, comme dans celle de la

1. Lui ne dit pas φίλε, mais, sans autre ménagement (v. 7) : μή μοι κόπους πάρεχε.

2. Cela est supposé dans le texte ordinaire ; les mss. lat. et la Vulgate ont, au commencement du v. 8 : « Et si ille perseveraverit pulsans, — dico vobis etc. » Addition qui présente visiblement le caractère d'une glose explicative.

3. ἀναιδία, dans ℵCD etc. ; ἀναίδεια, dans AB etc. C'est à raison de cette ἀναίδεια, c'est-à-dire de l'insistance opiniâtre avec laquelle le solliciteur renouvelle sa demande, que celle-ci est exaucée. Par là on apprend que l'homme a continué de frapper et de prier jusqu'à ce qu'on lui donnât ses pains. Jülicher, II, 273, observe à bon droit que l'on aurait tort de prendre l'ἀναίδεια pour une vertu chrétienne.

Veuve, la persévérance dans la prière est la seule condition d'exaucement qui soit visée par le récit. Peu importe que l'homme ait demandé des pains pour un autre, car il en aurait pris sa part, et il ne s'agit pas d'encourager le désintéressement dans la prière. La demande portait sur une chose nécessaire et qui pouvait,qui devait même être légitimement accordée. Mais ce n'est pas vers ces conditions qu'est orientée la pointe de l'histoire. Jésus a voulu dire que, si un homme ne résiste pas à l'obsession de la prière, dans les conditions où il peut être prié par un autre, on ne peut concevoir que Dieu y résiste indéfiniment. Dieu est meilleur que les hommes, et l'action ne lui coûte pas comme à eux. Que l'on ne se rebute donc pas de son silence temporaire [1].

MATTH. VII, 7. « Demandez, et on vous donnera ; cherchez, et vous trouverez ; frappez, et l'on vous ouvrira. 8. Car quiconque demande obtient, qui cherche trouve, et à qui frappe on ouvrira. 9. Y a-t-il parmi vous un homme qui, si son fils lui demande du pain, lui donnera une pierre, 10. ou bien, s'il lui demande un poisson, lui donnera un serpent ? 11. Si donc vous, qui êtes méchants, savez donner quelque chose de bon à vos enfants, à plus forte raison votre Père qui est au cieux donnera-t-il de bonnes choses à ceux qui le sollicitent. »

LUC, XI, 9. « Et moi je vous dis : Demandez et on vous donnera ; chèrchez et vous trouverez ; frappez, et l'on vous ouvrira. 10. Car quiconque demande obtient, qui cherche trouve, et à qui frappe on ouvrira. 11. Et quel père d'entre vous, si son fils lui demande [du pain lui donnera une pierre ; ou bien] un poisson, au lieu de poisson lui donnera un serpent ; 12. ou bien, s'il demande un œuf, lui donnera un scorpion. 13. Si donc vous, qui êtes méchants, savez donner quelque chose de bon à vos enfants, à plus forte raison le Père du ciel donnera-t-il l'Esprit saint à ceux qui le prient. »

Jésus déclare que toute prière est exaucée. Et les commentateurs de trouver l'assertion fort sujette à restriction, comme si le Sauveur avait dû exposer scolastiquement en

1. Cf. JÜLICHER, II, 276.

cet endroit toutes les conditions de la prière. Ils observent, non sans subtilité, que la prière devra être faite dans l'esprit de l'Évangile, et même que, si l'exaucement est promis, il n'est pas dit que l'objet spécial de la demande sera toujours accordé [1]. Le vrai fidèle, ne demandant rien que sous la condition du bon plaisir de Dieu et en vue de sa plus grande gloire, ne peut jamais prier inutilement, et, du moins en un sens, il obtient toujours ce qu'il demande. Mais Jésus et le texte évangélique ignorent ces hautes considérations, si vraies qu'elles puissent être d'ailleurs. De l'assertion initiale et de la comparaison qui suit ressort une certitude d'exaucement non conditionné, la question de la prière étant posée dans les termes les plus simples, abstraction faite des objections que l'on pourrait tirer des faits matériels contre cette certitude religieuse. Un père écoute son enfant qui lui demande ce qu'il lui faut ; à plus forte raison Dieu en usera-t-il de même avec les hommes ses enfants qui recourent à lui pour leur besoin. Le cas d'une prière qui n'aurait pas pour objet un besoin réel n'est pas envisagé ; mais le cas d'une prière non exaucée, quand elle a pour objet un tel besoin, est déclaré impossible, sans aucune réserve ni distinction. La foi ne connaît pas les scrupules de la théologie. Si l'on ne doit avoir aucun souci de la nourriture et du vêtement, parce que Dieu y pourvoit, on doit de même être sans inquiétude pour le résultat des prières qu'on lui adresse pour un besoin quelconque, d'ordre spirituel ou temporel.

« Demander, chercher, frapper » sont ici des expressions métaphoriques pour désigner la prière ; car les propositions générales que Jésus formule seraient fausses, et non seulement paradoxales, si on les appliquait à l'ordre commun des choses humaines [2]. C'est auprès de Dieu seul

1. B. Weiss, *E.* 47.
2. Jülicher, II, 275.

qu'aucune demande n'est rejetée, aucune recherche vaine, aucun appel sans réponse. La façon de présenter la comparaison sous forme interrogative [1] s'est déjà rencontrée dans la parabole de l'Ami importun [2]. On doit y voir un trait de source et du langage même de Jésus. Il n'y a pas de père qui s'aviserait de donner une pierre à l'enfant qui lui demande du pain, ou un serpent à l'enfant qui lui demande un poisson. Le pain et le poisson étaient la nourriture ordinaire du peuple dans le voisinage du lac de Tibériade. On les retrouvera dans les récits évangéliques [3]. La pierre s'oppose au pain, parce qu'il y avait analogie de forme et de couleur [4] ; il ne s'agit pas d'une pierre jetée, mais d'une pierre donnée, qui serait inutile pour la nourriture. Pour le poisson du lac et le serpent, il y a la même ressemblance extérieure; mais c'est une chose dangereuse qui serait donnée au lieu d'une chose mangeable. Luc a un troisième exemple, celui du scorpion donné au lieu d'un œuf. Cet exemple est moins bien choisi, parce que la ressemblance extérieure fait défaut entre l'objet demandé et l'objet donné, en sorte que l'enfant ne pourrait pas s'y tromper un seul instant. C'est comme bête nuisible que le scorpion fait pendant au serpent. L'exemple du pain manque dans quelques témoins [5] de Luc, et il a dû être ajouté d'après Matthieu dans le texte ordinaire. Luc, sans égard à la couleur locale et à la vraisemblance de l'hypothèse, alléguait la substitution de deux bêtes nuisibles à deux aliments utiles ; peut-être a-t-il cru fortifier l'antithèse et trouvé que la pierre ne disait pas assez.

1. Matth. 9. ἢ τίς ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον κτλ. Luc, 11. τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ὁ υἱὸς ἄρτον, κτλ. a voulu régulariser la construction et y réussit assez mal. Ss. Sc. omettent τὸν πατέρα, et lisent ὁ υἱὸς αὐτοῦ.

2. Cf. p. 451 n. 2.

3. Récits de la multiplication des pains, et Jean, xxi, 9, 13.

4. Sur ce rapport de pierre et pain, cf. Matth. iv, 3, et Luc, iv, 3, dans le récit de la tentation.

5. B, trois mss. lat. Ss. Sah.

Si les hommes, bien que méchants, ne refusent jamais de donner à leurs enfants ce qui est bon, ce qui convient à leur besoin et à leur santé, à plus forte raison Dieu donnera-t-il ce qui convient à la nécessité spirituelle et corporelle de l'homme qui le prie. Les hommes sont dits « méchants [1] » par comparaison avec Dieu, qui seul est bon [2]. Il serait arbitraire de trouver dans cette épithète une allusion au péché originel, ou à la condition morale des auditeurs, qui peuvent tout aussi bien être les disciples que le peuple. Tous les hommes sont dits méchants, comme les serviteurs de Dieu sont dits ailleurs [3] inutiles. Les hommes savent donner ce qui est bon, c'est-à-dire sont capables de donner ainsi ; combien plus Dieu sait-il et veut-il donner de la sorte. L'antithèse est entre les parents de la terre, imparfaits comme tous les hommes, et le Père céleste, qui est parfait et parfaitement bon. Ce Père n'est pas seulement celui des croyants et des justes, mais de tous les hommes ; tous sont ses enfants, et, Juifs ou païens, justes ou pécheurs, sont plus sûrs d'être exaucés, quand ils le prient, qu'un enfant ne l'est quand il demande à son père la nourriture dont il a besoin.

Luc n'a pas voulu dire « le Père qui est au ciel », et il a écrit « le Père qui » est « du ciel » ou « qui » donne exaucement « du ciel [4] ». La singularité de cette locution prouve à la fois que l'évangéliste a trouvé dans sa source la formule de Matthieu, et qu'il n'a pas voulu la conserver. Il a pu supprimer « votre » pour faire mieux ressortir le caractère universel de la paternité divine [5] ; mais ce ne doit pas être uniquement pour signifier l'origine des dons

1. πονηροί.
2. Marc, x, 18. Matth. xix, 17. Luc, xviii, 19.
3. Luc, xvii, 10.
4. Matth. 11. ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Luc, 13. ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ.
5. Jülicher, II, 43.

divins qu'il dit « du ciel », au lieu de « dans les cieux » ; il a dû trouver que « le Père aux cieux » sent l'anthopomorphisme. Aux « bonnes choses » que Dieu donne il substitue le Saint-Esprit [1], comme le principal des dons divins ; mais il détruit ainsi l'équilibre de la comparaison. La préoccupation tout à fait sensible d'introduire l'Esprit saint en cet endroit, où rien ne le réclame, donnerait à penser que l'on a bien pu vouloir aussi le mettre dans l'Oraison dominicale [2]. La leçon générale du discours reste la même : la bonté de Dieu garantit l'efficacité de la prière. Toutefois ce n'est peut-être pas uniquement pour mettre au-dessus de tout le don spirituel, que Luc n'a pas retenu « les bonnes choses » ; ce peut être par une sorte de désintéressement à l'égard des besoins matériels, qui n'est pas dans la note du discours primitif.

MATTH. VII, 12. « Donc tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le-leur vous-mêmes; car c'est la Loi et les Prophètes. »

(LUC, VI, 31. « Et comme vous voulez que les hommes vous traitent, ainsi traitez-les vous-mêmes. »)

Cette sentence a, dans Matthieu, l'apparence d'une conclusion générale ; cependant elle ne peut se relier à l'instruction qui précède, puisque celle-ci ne concerne pas les devoirs envers le prochain. Elle ferait plutôt suite à ce qui a été dit contre les jugements téméraires. Mais rien ne prouve que telle ait été sa place originelle. Puisque le discours sur les trois œuvres est une pièce rapportée, la recommandation de traiter les autres comme on voudrait être traité soi-même pouvait venir très naturellement après le précepte relatif à l'amour des ennemis, et avant la parole contre les jugements téméraires. On s'expliquerait ainsi

1. MATTH. δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν. LUC. δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.

2. Cf. *supr.* p. 348.

la place qu'elle occupe dans le troisième Évangile. Les additions faites dans le premier auraient déterminé la transposition. Luc n'a pas la réflexion : « car c'est la Loi et les Prophètes », et l'on peut croire qu'il ne la lisait pas dans sa source. On y reconnaît l'esprit et le style du rédacteur [1] qui associait plus haut les Prophètes à la Loi [2] pour signifier la révélation de l'Ancien Testament accomplie dans l'Évangile. L'assertion est un peu absolue, bien que l'évangéliste ne dise pas que la charité du prochain soit toute la loi. Du reste, cette règle positive de la charité pratique s'élève bien au-dessus de celle où s'arrêtaient les sages de l'Ancien Testament [3], et que l'on dit avoir été professée par Hillel [4] : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse. »

MATTH. VII, 13. « Entrez par la porte étroite, parce que large [est la porte] et spacieuse la voie qui mène à la perdition, et nombreux sont ceux qui y passent; 14. mais étroite [est la porte] et resserrée la voie qui mène à la vie, et il y en a peu qui la trouvent. »

(LUC, XIII, 24. « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, parce que beaucoup, je vous le dis, chercheront à entrer et ne pourront pas. »)

Matthieu a voulu introduire par cette réflexion sur la difficulté du salut la conclusion du discours : on doit tâcher d'être du petit nombre de ceux qui prennent la voie pénible par où l'on parvient à la vie éternelle. Mais la sentence a été importée d'ailleurs, et, comme tant d'autres, elle a existé d'abord pour elle-même. Luc l'a ainsi comprise, et il la donnera plus loin comme réponse à une question

1. Cf. XXII, 40.
2. V, 17.
3. Cf. TOB. IV, 15.
4. TALM. BAB. *Sabb.* f. 31 : « Quod tibi ipsi odiosum est, proximo ne facias; nam haec est tota Lex. » *Ap.* HOLTZMANN, 224.

sur le nombre des élus, bien qu'elle soit, d'ailleurs, un simple conseil, non la solution d'un problème théologique. Porte étroite et voie resserrée désignent métaphoriquement une même chose [1], à savoir le renoncement et la pénitence qui sont la condition d'admissibilité à la vie éternelle. Les deux images sont associées, et il ne faut pas se représenter la porte comme étant au bout du chemin, pour figurer une dernière épreuve : la voie étroite passe sous la porte étroite et ne fait avec elle qu'un seul moyen d'accès à la vie. Mais il n'y a qu'une porte, tandis qu'il y a deux chemins. Bien que Luc abrège visiblement la sentence, il est possible que la source ait contenu seulement une remarque sur la porte étroite que peu de gens sont capables de franchir, à cause de la difficulté du passage, difficulté qui se résume dans le renoncement chrétien. Matthieu aurait combiné l'image de la porte étroite avec celle des deux chemins, familière à l'ancienne tradition chrétienne [2], mais qui paraît venir de la tradition juive [3]. Il y a une voie large et facile à trouver, que suivent la plupart des hommes : c'est la voie de la perdition. Il y a un sentier étroit et difficile, que bien peu savent reconnaître et choisir : c'est le chemin de la vie éternelle. Le mélange des deux images n'introduit pas de confusion dans l'idée, mais seulement dans la représentation imaginative, et il a pu contribuer aussi à l'embarras de la construction grammaticale.

1. Au v. 13, B et la plupart des témoins lisent ὅτι πλατεῖα ἡ πύλη. Plusieurs mss. lat. supposent τί (quam) ; ℵ omet ἡ πύλη, et plusieurs mss. lat. font de même. Au commencement du v. 14 , ℵ B ont ὅτι ; la plupart des témoins, τί ; quelques mss. lat. et d'autres témoins omettent « la porte ». Il faut supposer que le second ὅτι est parallèle au premier, ou bien qu'il l'explique (Holtzmann, *loc. cit.*).

2. *Didaché*, *Barnabé*.

3. Cf. Jér. xxi, 8 (Prov. xiv, 12 ; Ecclé. xxi, 10).

Matth. vii, 15. « Défiez-vous des faux prophètes qui viennent à vous sous des vêtements de brebis, mais qui au fond sont des loups ravisseurs. 16. Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. Est-ce que l'on cueille des raisins sur des épines, ou des figues sur des ronces? 17. Ainsi tout bon arbre produit de bons fruits, mais l'arbre mauvais produit de mauvais fruits. 18. Un bon arbre ne peut pas porter de mauvais fruits, ni un arbre mauvais porter de bons fruits. 19. Tout arbre qui ne porte pas de bon fruit est coupé et jeté au feu. 20. C'est donc à leurs fruits que vous les reconnaîtrez. »

Luc, vi, 43. « Car ce n'est pas un bon arbre qui produit de mauvais fruit, et ce n'est pas non plus un arbre mauvais qui produit de bon fruit. 44. Chaque arbre, en effet, se reconnaît à son fruit; car on ne cueille pas de figues sur des épines, et l'on ne vendange pas de raisin sur un buisson. 45. L'homme bon, du bon trésor de son cœur, produit le bien; et le méchant, du mauvais, produit le mal; car c'est de l'abondance du cœur que parle sa bouche. »

C'est dans le troisième Evangile que la conclusion du discours présente la meilleure suite. Le Sauveur a dit qu'on ne doit pas juger autrui, ni se mêler de corriger son prochain avant de s'être corrigé soi-même. Il faut être d'abord un vrai disciple de l'Évangile, un bon arbre portant des fruits de vertu, et il ne suffit pas, pour avoir droit au royaume éternel, de donner à Jésus le nom de maître, en ne faisant pas ce qu'il dit. Celui qui écoute la parole et la met en pratique est assuré de l'avenir; celui qui l'entend sans la pratiquer tombera. Luc aura donc mieux gardé la teneur et le sens de la conclusion primitive. Mais il s'en faut bien qu'il la représente sans addition ni modification. Dans le passage qu'on vient de lire, et dans le reste du discours, jusqu'à la parabole finale, on remarque un travail de rédaction qui n'appartient peut-être que partiellement aux évangélistes et qui était déjà commencé dans leur source commune,

Dans Matthieu, Jésus, après avoir dit que la voie du salut n'est ni large ni fréquentée, prémunit ses auditeurs contre les faux prophètes, qui, sous l'apparence des vrais,

travaillent à détourner les âmes du bon chemin. Si cet avertissement avait été donné par Jésus, il ne pourrait viser que les faux docteurs du judaïsme, les pharisiens ; mais les pharisiens ne se donnaient pas comme prophètes, et Jésus n'aurait pu les qualifier de faux prophètes autrement que par métaphore ; il semble cependant que, s'il y a une métaphore en ce qui regarde le vêtement [1], il n'y en a pas en ce qui regarde la qualité des personnes. De plus, ceux que l'on prémunit contre les faux prophètes ont l'air de former un groupe distinct du judaïsme, et à l'égard duquel les faux prophètes se comportent comme des loups. Ce groupe n'est pas celui des disciples pendant le ministère de Jésus, mais la communauté chrétienne déjà constituée, et menacée de troubles et de divisions par le fait d'hommes qui se prévalent faussement du don de l'Esprit. Les prophètes dont parle ici Matthieu sont évidemment ceux qu'il mettra en scène un peu plus loin, qui ont prophétisé, chassé les démons, fait des miracles au nom de Jésus, c'est-à-dire des hommes que le Sauveur n'a jamais rencontrés sur son chemin et dont il n'a jamais eu l'occasion d'entretenir ses disciples, mais qui ont inquiété l'Église à ses premiers temps. Ce passage appartient donc à la rédaction évangélique, non à la tradition historique de l'Évangile. On aura voulu appliquer à ces personnages dangereux ce qui va être dit touchant le moyen de discerner la vraie piété de la fausse.

A raison de cette adaptation, l'évangéliste écrit : « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits [2] » ; mais la leçon primitive,

1. Non sans doute que l'évangéliste ait en vue le costume particulier des prophètes et de Jean-Baptiste (III, 4), puisque le mot « brebis » ne peut désigner les prophètes comme tels, mais parce que le vêtement est ici pour l'extérieur. Il est probable que Matthieu entend le mot « brebis » (πρόβατα) au même sens que dans XXV, 32-33

2. V. 16. ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς. Le v. 18 (Luc, 43) a été transposé aussi pour l'adaptation.

d'accord avec ce qu'on lit ensuite, doit être celle de Luc : « chaque arbre se reconnaît à son fruit [1] ». Les considérations sur ce qu'on peut attendre des bons et des mauvais arbres se trouvent dirigées contre les faux prophètes, et c'est à leur intention que l'on répète la parole de Jean-Baptiste [2] sur le mauvais arbre qui sera coupé et jeté au feu. L'évangéliste a voulu prédire l'enfer aux faux prophètes. Mais il a introduit par là une surcharge dans le discours ; pour retrouver ensuite le fil de ses propres idées et revenir à la distinction des vrais et des faux disciples, il est obligé de se répéter en disant : « C'est donc à leur fruit que vous les reconnaîtrez. » Tout ce passage est tourné en allégorie. Les faux prophètes après avoir été les loups ravisseurs sont les mauvais arbres qui ne peuvent produire le fruit des bonnes œuvres et qui seront jetés au feu éternel. Cette allégorie a fort bien pu n'exister pas dans la source, où on lisait seulement ce qu'on trouve dans Luc sur les arbres bons et mauvais, et qui n'a été d'abord qu'une simple comparaison. Même dans Matthieu, la distinction des épines et des ronces, des figues et des raisins, ne comporte pas de signification allégorique.

Il en est des hommes comme des arbres. Ce qui fait un arbre bon ou mauvais, c'est la valeur de son fruit. Ce qui permet de reconnaître un homme pour bon ou mauvais, ce sont ses œuvres. On ne trouve pas un bon fruit, comme la figue ou le raisin, sur l'épine ou la ronce ; de même, les fruits de vertu ne se rencontrent pas chez les hommes pervers. D'après le contexte de Luc, il semblerait que le bon fruit de l'homme soit uniquement la parole. Mais la sentence concernant le rapport des paroles avec les sentiments du cœur est à prendre indépendamment du contexte. Cette sentence n'a pas été conçue en vue de four-

1. V. 44. ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται.
2. Matth. iii, 10.

nir un moyen de discerner la valeur des hommes; elle veut expliquer leur discours par leurs sentiments ; et maintenant, dans Luc, elle se trouve précéder une parole[1] qui ne prouve rien pour les sentiments de ceux qui la prononcent. Jésus a pu dire que les paroles étaient l'expression naturelle et le témoignage des sentiments, sans avoir égard à l'exception des hypocrites; mais la juxtaposition d'une parole menteuse et d'une semblable déclaration n'en apparaît pas moins accidentelle et artificielle. Reste à savoir si la combinaison est de Luc ou de la source.

La remarque sur la bouche qui parle de l'abondance du cœur vient bien où la rapporte Matthieu[2], dans l'apologie de Jésus contre les pharisiens qui l'accusent de chasser les démons par Beelzéboul. Là aussi elle est associée à la comparaison du bon et du mauvais arbre. Luc aurait pu la prendre en cet endroit, et l'on s'est même demandé si la comparaison n'en viendrait pas aussi, le discours de la montagne n'ayant contenu d'abord que la remarque sur les épines qui ne portent pas de figues ou de raisins[3]. Cependant la comparaison s'accorde avec la remarque, et les deux devaient être associées déjà dans la source d'où Matthieu et Luc dépendent pour le discours de la montagne. Il reste probable, ou bien que cette source contenait deux fois la comparaison du bon et du mauvais arbre, et, dans ce cas, la sentence concernant le cœur et les paroles, qui se serait trouvée où la met Matthieu, aurait été rapportée par Luc dans le discours de la montagne ; ou bien elle ne la contenait qu'une fois, et dans ce cas ce serait plutôt Matthieu qui aurait transposé comparaison et sentence dans l'apologie de Jésus contre les pharisiens. Cette dernière hypothèse n'est peut-être pas moins vraisemblable que l'autre. Après l'invitation à ne pas juger

1. VI, 46.
2. XII, 33-35.
3. Cf. JÜLICHER, II, 123.

témérairement et à ne pas vouloir morigéner le prochain quand on a besoin de se corriger soi-même, la source aurait présenté la comparaison du bon et du mauvais arbre.

Dans le contexte, cette comparaison ne pouvait signifier qu'une chose, à savoir, que si l'on ne doit pas juger les hommes sur des apparences et des vétilles, on a pourtant un critérium infaillible pour les apprécier, qui est celui de leurs œuvres. Il est tout aussi facile de connaître la valeur respective d'un homme vertueux et d'un homme vicieux, qu'il l'est de faire la différence entre la vigne ou le figuier et les épines ou les ronces. A cette première considération sur le mérite des hommes d'après leurs œuvres pouvait s'adjoindre dans la source, tout comme dans Luc, une considération sur le mérite des hommes d'après leurs bons et leurs mauvais discours. Ce n'est pas la sincérité des paroles que l'on fait valoir, mais leur bonté ; une parole non sincère serait une parole mauvaise qui procéderait d'un mauvais cœur. L'on pourrait donc encore reconnaître les hommes à la qualité de leurs discours : paroles de vérité, d'édification, qui procèdent du trésor que possède un bon cœur, et qui sont en rapport avec les sentiments purs comme avec la conduite irréprochable de celui qui les dit ; paroles de mensonge et de scandale, qui procéderaient de la triste réserve que possède un mauvais cœur, et qui sont en rapport avec les sentiments pervers et la conduite suspecte de celui qui les profère. La bouche parle de ce dont le cœur est plein. Des paroles hypocrites sortent d'un cœur fourbe, et ce cas ne contredit nullement le principe posé. Quand on aura constaté la fausseté du discours, on sera édifié sur la valeur de l'homme. Enfin cette réflexion sur les paroles pouvait amener la déclaration concernant les protestations mensongères de fidélité ; mais l'espèce d'incohérence que celle-ci présente, au premier abord, rela-

tivement à ce qui précède, aura déterminé Luc à l'omettre presque entièrement, pour la transporter ailleurs, et à n'en retenir ici qu'une formule d'introduction à la parabole finale, tandis que Matthieu, gardant et même développant la déclaration, aura déplacé ce qui regarde le trésor du cœur et la parole, et se trouve amené ainsi à répéter plus loin son allégorie du bon et du mauvais arbre, à raison du lien que la source établissait entre les deux.

MATTH. VII, 21. Ce n'est pas tout homme qui me dit : « Seigneur, Seigneur », qui entrera dans le royaume des cieux; mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est aux cieux. 22. Beaucoup me diront en ce jour-là : « Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé, en ton nom que nous avons chassé les démons, en ton nom que nous avons fait beaucoup de miracles ? » 23. Et alors je leur ferai cette déclaration : « Je ne vous ai jamais connus ; éloignez-vous de moi, artisans d'iniquité. »

LUC, VI, 46. « Et pourquoi m'appelez-vous : « Seigneur, Seigneur », et ne faites-vous pas ce que je vous dis ? »

(XIII, 26. « Alors vous vous mettrez à dire : « Nous avons mangé et bu en ta présence, et tu as enseigné sur nos places. » 27. Et il vous dira : « Je vous dis : je ne sais d'où vous êtes; éloignez-vous de moi tous, ouvriers d'iniquité. »)

Le rapport des deux Évangiles ne permet pas de douter que la source ait eu, en cet endroit, une déclaration formelle de Jésus touchant la condition générale de l'admission au royaume des cieux. Matthieu a dû en garder la formule primitive. Il ne suffit pas d'appeler Jésus « maître », pour entrer dans le royaume ; il faut faire la volonté du Père céleste. Le mot « seigneur », appliqué à Jésus durant son ministère, n'avait pas d'autre signification que celle de « maître » [1] ; c'est en ce sens que Jésus

1. Cf. MATTH. XXIII, 7-10. Parlant à Jésus, les disciples lui disaient מרי ou רבי ; parlant de lui, ils disaient מרנא (*marana*) « notre maître ». Cf. DALMAN, I, 269-280.

l'a employé, et que la source de Matthieu l'avait reproduit. Mais la suite du discours montre que l'évangéliste a dû l'entendre autrement, et dans le sens que l'Église y attachait de son temps. On voit, en effet, que Jésus est le Seigneur au nom duquel on prophétise et on fait des miracles, c'est-à-dire le Messie glorifié, assis à la droite de Dieu. Luc transforme cette sentence en apostrophe [1], de façon à introduire directement la parabole finale. On n'en sent pas moins, dans cette interrogation, un artifice rédactionnel, la liaison ne se faisant pas très naturellement avec le contexte. L'apostrophe elle-même est dépourvue de valeur et d'à propos, si l'on se met au point de vue de l'histoire. Elle s'adresse en réalité aux lecteurs de l'Évangile. Il est évident que Luc a voulu garder quelque chose de la source et l'utiliser pour amener la fin du discours, et qu'il s'est abstenu de reproduire le texte du document primitif, parce que la même leçon devait se rencontrer plus loin [2].

Ce qu'on lit ensuite dans Matthieu ne correspond pas à la perspective du ministère de Jésus. Il est supposé que le Christ a eu de nombreux disciples, dont plusieurs n'ont pas été fidèles à son esprit ; que ceux-ci néanmoins ont prêché en son nom, qu'ils ont fait des choses extraordinaires, des miracles, sans être associés à la prédication de Jésus lui-même ; leur activité se place entre celle de Jésus et la parousie. Les faux prophètes dont on parle sont donc des missionnaires chrétiens, de faux apôtres dont la conduite n'est pas à la hauteur de la vocation qu'ils se sont eux-mêmes attribuée. Cette glose a pris la place d'un texte authentique dont la teneur est conservée par Luc en un autre endroit. Là encore il est question de ce qui se passera dans le grand jugement ; mais les per-

1. V. 46. τί δέ με καλεῖτε· κύριε κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω ;
2 VIII, 21.

sonnes en cause ne s'adressent pas au Christ glorieux en tant que juge universel; elles parlent au maître qu'elles ont connu, à celui qui peut témoigner de les avoir vues parmi ses auditeurs et ses commensaux; elles n'en seront pas moins désavouées par Jésus [1] devant le Père, n'ayant pas été réellement disciples de l'Évangile. Comme la combinaison de Luc est artificielle, et qu'il fait de pièces rapportées le discours où se trouve cette déclaration, il est possible que celle-ci ait originairement sa place dans le discours de la montagne. Luc aurait été amené à la déplacer, parce qu'il ne voulait pas reproduire intégralement la sentence qui lui sert d'introduction. Les deux pouvaient être associées dans la source et insérées dans le discours, quoiqu'elles n'aient pas dû être prononcées dans les premiers temps de la prédication du Sauveur. En parlant du royaume et du grand avènement, Jésus a pu dire et il a dit que tous ceux qui l'appelaient maître n'y seraient pas admis, et qu'il serait obligé de rendre témoignage devant Dieu contre beaucoup de ceux qui l'avaient approché. En développant la perspective eschatologique, et en insistant sur « ce jour-là », dont il n'a pas été expressément question, tout comme en détournant l'application sur ses contemporains, Matthieu a modifié profondément la physionomie du texte primitif, bien qu'il soit demeuré fidèle à son esprit [2].

1. Matth. 23. καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς. Cf. x, 32.

2. Noter l'emploi du mot ἀνομία dans la formule οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν. Luc, xiii, 27. ἐργάται ἀδικίας. Luc a quatre fois ἀδικία, jamais ἀνομία. Matthieu a quatre fois ἀνομία, jamais ἀδικία; les trois autres passages sont xiii, 41; xxiii, 28; xxiv, 12. Mais si le mot paraît avoir un son antipaulinien, ce qu'il vise n'a rien de commun avec le paulinisme; l'ἀνομία de Matthieu est le contraire de sa δικαιοσύνη, de la justice ou de la loi chrétienne; et comme celle-ci est conçue par analogie avec la Loi mosaïque, celle-là est conçue aussi par analogie de l'infidélité à la Loi de Moïse, sans se confondre aucunement avec elle. Dans notre passage, le seul commun aux deux Évangiles, on peut croire que le mot ἀνομία a été choisi tout exprès par Matthieu, et que ce n'est pas Luc qui l'a corrigé en ἀδικία.

MATTH. VII, 24. « Quiconque donc entend ces paroles que je dis, et les pratique, sera comparable à un homme sage qui a bâti sa maison sur le roc : 25. la pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé, ils se sont précipités sur cette maison, et elle ne s'est pas effondrée ; car elle était fondée sur le roc. 26. Et quiconque entend les paroles que je dis, et ne les pratique pas, sera comparable à un homme insensé qui a bâti sa maison sur le sable : 23. la pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé, ils se sont rués sur cette maison, et elle s'est effondrée ; et ç'a été une grande chute que la sienne. »

LUC, VI, 47. « Quiconque vient à moi, entend mes paroles et les met en pratique, je vais vous montrer à qui il ressemble : 48. il ressemble à un homme qui, bâtissant une maison, a creusé très à fond et a posé le fondement sur le roc ; une inondation étant survenue, le fleuve s'est rué sur cette maison et il n'a pu l'ébranler, parce qu'elle était bien bâtie. 49. Mais celui qui entend et ne pratique pas ressemble à un homme qui a bâti une maison sur la terre, sans fondement ; le torrent s'est rué sur elle, et elle s'est écroulée aussitôt ; et la ruine de cette maison a été grande. »

Cette comparaison est développée de manière à former presque une parabole proprement dite. Il n'y a qu'une parabole [1], et non pas deux ; car les deux exemples se conditionnent l'un l'autre, et la leçon qui en résulte ne serait pas complète avec un seul. Le cas n'est pas le même que pour les paraboles des Cent brebis et de la Drachme perdue, dont la morale est identique, mais résulte de chaque parabole considérée en soi. Matthieu et Luc ont trouvé celle-ci à la même place dans la source, mais elle a dû former d'abord, dans la tradition orale, une instruction particulière et retenue pour elle-même. Certains détails de Luc semblent primitifs relativement à Matthieu. La construction de la première phrase dans le troisième Évangile garde quelque chose du mouvement oratoire ; le contenu même est d'un caractère plus général : venir à Jésus et l'entendre n'est pas une garantie de salut sans la pratique de son enseignement. Matthieu pourrait bien avoir omis le « venir » comme insignifiant dans le contexte

1. JÜLICHER, II, 260.

présent de la parabole, et il a écrit : « *ces* paroles »[1], pour que la parabole se réfère expressément à ce qui vient d'être dit, c'est-à-dire à la loi chrétienne que l'évangéliste lui-même a compilée dans le discours sur la montagne. Les épithètes de « sage » et de « sot »[2], appliquées respectivement aux deux hommes, et qui manquent dans Luc, ont dû être ajoutées aussi par Matthieu. Le travail des bâtisseurs est conçu différemment dans les deux relations[3]. D'après Luc, les deux hommes ont construit au même endroit; seulement, le premier a creusé le sol jusqu'au rocher, de façon à bâtir une maison solide, et il s'en est donné la peine; le second a bâti tout à même sur la terre, sans autre précaution. On ne peut nier que ces deux manières de travailler ne correspondent très logiquement à la distinction de l'homme qui entend et pratique, et de celui qui entend sans pratiquer. Mais on peut se demander si Jésus a voulu faire porter la comparaison sur l'activité des personnes, et non seulement sur les résultats de cette activité. D'après Matthieu, l'homme prudent a bâti sur le roc, ayant choisi un endroit convenable pour sa construction; l'homme insensé a bâti sur le sable, en sorte que la solidité des maisons résulte de leur emplacement. Pour être plus simple, cette idée n'en a que plus de chances d'être primitive. Celle de Luc sent un peu la réflexion. Jésus a voulu dire que la seule foi solide et consistante est celle qui agit; l'autre succombe à la première difficulté : donc celui qui croit et pratique est comme un homme qui a bâti sur le roc; celui qui entretient son esprit de la foi, et qui n'en vit pas, ressemble à un homme qui a bâti sur le sable. Le sort des deux maisons est très bien décrit dans le premier Évangile, et avec un plus juste sentiment de la couleur

1. V. 24. πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τουτούς. Luc, 47. ἀκούων μου τῶν λόγων.
2. φρόνιμος, μωρός.
3. Cf. Jülicher, II, 264.

locale que dans le troisième. Luc a pensé au débordement d'un fleuve [1], tandis que l'on voit dans Matthieu les torrents subitement grossis [2], comme il arrive fréquemment en Palestine. Que l'évangéliste ait songé à la fureur des persécutions et interprété la parabole en allégorie [3], il est permis d'en douter. Il reproduit une description très vivante de la tempête à laquelle résiste ou succombe la maison, selon qu'elle est bâtie sur le roc ou sur le sable. Luc tend à raconter l'histoire de deux hommes et de deux maisons, et, dans l'ensemble, il a dû retoucher plus que Matthieu la donnée de la source. La morale de la comparaison, qui la désignait pour servir de conclusion à un discours, est facile à reconnaître dans les deux recensions : écouter et ne pas faire est chose aussi fragile et dangereuse en religion que de construire sans fondations une maison exposée à la fureur des éléments. Et l'application, sinon la matière de la comparaison [4], a son originalité.

MATTH. VII, 28. Et il advint, quand Jésus eut terminé ces discours, que la foule était surprise de son enseignement; car il les instruisait comme ayant autorité, et non pas comme leurs scribes.	LUC, VII, 1. Après qu'il eut achevé de faire entendre ces discours au peuple, il entra à Capharnaüm.

Matthieu a voulu marquer l'effet produit par les paroles du Sauveur et le décrire même dans une phrase solen-

1. V. 48. πλημμύρης δὲ γενομένης προσέρηξεν ὁ ποταμός.
2. V. 25. καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοί.
3. JÜLICHER, II, 266.
4. On peut voir dans JÜLICHER, II, 267, une parabole rabbinique qui ressemble beaucoup à Luc, VI, 47-49. Si l'on n'admet pas l'existence d'un thème commun, exploité d'abord par Jésus, la dépendance des Évangiles à l'égard de la parabole rabbinique sera beaucoup moins vraisemblable que l'hypothèse contraire. R. Elisa (*Aboth R. Nathan*, 23) l'auteur de cette parabole, comparait l'homme instruit dans la Loi, et riche en bonnes œuvres, à celui qui, bâtissant, met le granit sous les briques, et l'homme qui, sachant beaucoup, fait peu de bonnes œuvres, à celui qui met les briques sous le granit, ce qui fait que la maison s'écroule.

nelle, afin que la conclusion historique du Discours répondît à l'introduction. Mais le trait principal a été simplement emprunté à Marc [1]. Le rédacteur du premier Évanvangile, qui a voulu résumer l'enseignement de Jésus avant de raconter aucun miracle, a transposé cette indication, par un procédé littéraire qui lui est familier. On est d'autant moins étonné de ne pas trouver la même réflexion dans Luc, que celui-ci l'a déjà reproduite [2] d'après Marc. Elle n'était pas dans la source où Matthieu et Luc ont pris le discours. Mais il semble que les deux évangélistes ont lu tous deux une formule de transition qui reliait le discours à un récit ; et ce récit devait être l'histoire du centurion de Capharnaüm, qu'on lit à cette place dans Luc, soit que l'histoire ait trouvé place dans la première rédaction du discours, soit qu'elle y ait été rattachée dans quelque rédaction secondaire qui aurait été exploitée par Matthieu et par Luc. En appliquant la notice de Marc au discours de la montagne, Matthieu a voulu seulement faire valoir la différence que l'on trouvait, quant à la forme et pour l'autorité, entre l'enseignement de Jésus et celui des pharisiens ; car il était bien superflu, vu l'étendue et le contenu du discours, d'observer que le fond était nouveau et nullement identique à la doctrine des scribes [3].

Bellevue.

ALFRED LOISY.

1. I, 22.
2. IV, 32.
3. La mention expresse des pharisiens dans plusieurs mss. latins et dans la Vulgate doit venir de LUC, V, 30.

CHRONIQUE D'HISTOIRE
ECCLÉSIASTIQUE

I. Ouvrages généraux. — Un érudit de marque, M. Émile Bonnet, avocat à la cour d'appel de Montpellier, publie une *Bibliographie du diocèse de Montpellier*, Montpellier, Firmin et Montane, 1900, 1 vol. gr. in-8, 146 pages. Après l'indication des ouvrages généraux, l'auteur passe en revue les différents diocèses anciens de Maguelone-Montpellier, Béziers, Agde, Lodève, Saint-Pons-de-Thomières, aujourd'hui réunis à Montpellier et, pour chacun d'eux, donne la bibliographie du diocèse et des évêques, des abbayes, couvents et paroisses, églises ou chapelles, de l'hagiographie, de la liturgie, des catéchismes, des synodes et conciles, des polémiques religieuses. Ce travail est très méritoire. La partie concernant les ouvrages généraux est peut-être la moins parfaite, car il aurait fallu citer, pour être complet, presque tous les grands recueils ayant un rapport avec l'histoire de l'Église de France, tels les *Acta Sanctorum* par exemple ; mais ces lacunes sont aussi les plus facilement réparées par le lecteur. Ce qui importe davantage c'est la bibliographie spéciale qui est très soignée et qu'il sera désormais facile de compléter, le sujet ayant été si bien débrouillé au début. On trouvera une liste de brochures pour compléter cette bibliographie dans la *Revue critique*, 1901, t. I, p. 49-51.

Dans une autre brochure, moins considérable, M. Émile Bonnet étudie *Les ouvrages de Jean Plantavit de la Pause, évêque de Lodève*, Montpellier, imprimerie Serre et Roumégous, 1900 (35 pages in-8). Avant d'abjurer le protestantisme, il avait été pasteur. M. Bonnet discute différents détails concernant ses ouvrages et notamment l'attribution d'un *Florilegium sacrum* intéressant l'histoire du Languedoc.

M. J. Brun-Durand est l'auteur d'une excellente publication, le *Dictionnaire biographique et biblio-iconographique de la Drôme*, 2 vol. gr. in-8° à deux colonnes, Grenoble, Falque et Perrin, 1900-1901. On y trouvera, patiemment réunies et consciencieusement travaillées, des notices concernant toutes les personnes nées dans le département de la Drôme ou s'y étant fait remarquer, et que leurs actions ou leurs ouvrages signalent à l'attention du public. Un ouvrage de ce genre n'est jamais absolument complet ; l'illustration comporte des degrés et des nuances innombrables ; l'auteur doit faire un choix parmi les candidats à la célébrité ; il semble que M. Brun-Durand a fait le sien d'une façon judicieuse et impartiale. Ses notices lui ont coûté de longues recherches dans les livres imprimés, dans les archives du département

et des communes, dans celles des ministères ; elles sont trois à quatre fois plus nombreuses que celles qui ont été publiées par Rochas dans la *Biographie du Dauphiné* et qui concernent la Drôme. Les notices des ecclésiastiques (Sibour, Devie, etc.) sont nombreuses et le ton en est très impartial, même pour celles des personnages impliqués dans la Révolution (Dideron). Les notices biographiques ont pour complément un premier article sur l'iconographie du personnage, un second sur les biographies déjà publiées (bio-bibliographie), un troisième sur la bibliographie de ses ouvrages ; enfin un renvoi aux sources. L'ouvrage est excellent, très digne d'éloges.

II. Ouvrages spéciaux. — Un moine bénédictin qui s'applique particulièrement à rechercher les éléments d'un commentaire historique de la règle bénédictine, Dom J.-M. Besse publie un utile volume sur *Les Moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine* (451), Paris et Poitiers, Oudin, 1900, 1 vol. in-8 de 554 pages. Ce n'est à proprement parler ni une histoire des institutions monastiques, ni un commentaire des règles en usage dans les monastères d'Orient, mais un travail qui participe un peu de l'une et de l'autre. En effet les six premiers chapitres sur la topographie monastique de l'Orient, sur les diverses sortes de moines et de moniales, sur les règles monastiques, sur le recrutement et les engagements monastiques, ne tiennent pas sans doute lieu d'une histoire suivie et chronologique des moines d'Orient, mais en fournissent néanmoins des éléments bien classés par ordre logique et puisés directement aux sources. On appréciera surtout, pour débrouiller le sujet, les deux chapitres sur la topographie monastique et sur les diverses règles en usage. Plus loin les chapitres xvii et xviii, sur les moines et les discussions théologiques, sur les moines et la cléricature, rentreraient assez bien dans un plan d'histoire des institutions monastiques.

Au contraire, les autres chapitres (seize sur vingt-quatre) offrent non pas le commentaire d'une règle déterminée, mais un groupement logique des détails qui intéressent la manière de vivre, de prier, de travailler des moines d'Orient : la chasteté, la pauvreté, l'obéissance, les vêtements monastiques, l'habitation, le régime alimentaire, la prière, le travail, les études des moines, autant de sujets de chapitres autour desquels l'auteur condense les renseignements qu'il emprunte à toute sorte de monuments de l'antiquité ecclésiastique.

Le livre est surtout formé de la réunion de notes patiemment rassemblées en ouvrage ; il s'y rencontre une grande variété d'anecdotes, de traits, sans autre lien que l'unité générale du sujet. L'auteur a su éviter la recherche du bizarre et de l'extraordinaire fantastique qu'il était si facile de trouver chez les Pères du désert. S'il mentionne quelques traits historiques plus singuliers, l'ensemble du tableau ne s'en rapporte pas moins à la vie moyenne du moine normal. Il n'est point descendu au-dessous de la date du concile de Chalcédoine (451),

époque où les dissensions doctrinales ont accéléré le mouvement de décadence parmi les moines. C'est chez les moines antérieurs que saint Benoît et les autres maîtres de la vie monastique en Occident sont allés chercher des exemples, une doctrine ascétique, des modèles d'institutions qu'ils ont adaptés à leurs besoins particuliers. C'est donc eux qu'il importe d'étudier si l'on veut, comme dom Besse, éclairer par la connaissance des moines d'Orient, l'origine des institutions monastiques occidentales.

L'on doit aussi à dom Besse, une bonne étude sur *Le Monachisme africain*, Paris et Poitiers, Oudin, 1900, 88 pp. in-8. Il y groupe les renseignements que l'on possède sur saint Augustin et les développements qu'il donna en Afrique à l'institution monastique. De même que dans l'ouvrage précédent au chapitre des Règles religieuses, l'auteur, en exposant la « Règle de S. Augustin » a évité de lui donner une rigueur de formule qui ne s'introduisit que plus tard dans les constitutions des ordres monastiques. Le temps de saint Augustin est le beau temps du monachisme africain; après lui, l'invasion des Vandales lui porta des coups dont il ne se releva point complètement, même lorsque la liberté eût été rendue à l'Église. C'est saint Fulgence, évêque de Ruspe, qui est le grand nom du monachisme africain dans la période de déclin qui s'étend sur le ve et le vi^e^ siècle, avant le retour de l'Afrique à la domination de Justinien. Dom Besse arrête ici son étude, qui n'est point une monographie complète, en disant quelques mots sur les exemptions monastiques dans l'Afrique du vi^e^ siècle.

Dans la collection des *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* dirigée par MM. Bonwetsch et Seeberg, M. le pasteur Otto Baltzer a publié une étude sur le dogme de l'Incarnation au moyen âge : *Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im XI und XII Jahrhundert*, Leipzig, Deichert (Böhme) 1898, 1 vol. in-8 de 78 p. (Prix 1 m 60 = 2 fr.). Il s'attache à l'exemple particulier de la doctrine christologique et montre comment les conceptions théologiques de la piété spéculative au xie siècle, surtout celles de saint Anselme, ont été élaborées dans la suite par les dialecticiens comme Gilbert de la Porrée et Abélard pour être ensuite contredites sous leur nouvelle forme par saint Bernard et conciliées entre elles par Hugues de Saint-Victor. Pierre Lombard les reprend alors en sous-œuvre et leur donne une forme définitive. L'opuscule a coûté beaucoup de travail; mais il n'en est pas moins pénible à lire, même si l'on a sous la main une bibliothèque patrologique, l'auteur ayant supprimé presque toutes les citations, et jusqu'aux expressions caractéristiques des passages auxquels renvoient ses notes et qui donneraient à son exposé de la vie, de la couleur, de l'intérêt. Sur les points, qui me sont plus familiers, ceux notamment de la doctrine de saint Anselme et de saint Bernard, je remarque que l'auteur pour dresser les oppositions qu'il se plaît à signaler, force un peu la signification des termes et tire des conclusions et des caractéristiques doctrinales d'expressions qu'il serait plus juste de considérer seulement comme révé-

latrices de tendances mystiques. Du moins l'opuscule offre-t-il un fil conducteur pour qui voudrait poursuivre l'étude des divers points de vue sous lesquels la doctrine de l'Incarnation a été envisagée et exposée aux XIe et XIIe siècles.

L'une des sources les plus vénérables de la vie de saint François d'Assise est la Légende de saint François, dite des trois compagnons, que l'on attribue aux frères Léon, Rufin et Ange. Cependant un Bollandiste, le R. P. van Ortroy, pense qu'elle est plutôt un pastiche de la fin du XIIIe siècle. C'est à cette allégation que répond M. Paul Sabatier, dans un article de la *Revue historique*, 1901, *De l'authenticité de la légende de saint François dite des trois compagnons*; il s'efforce de discuter les anachronismes relevés par l'écrivain bollandiste (*Analecta bollandiana*, 1900, p. 119-167), et d'établir que Thomas de Celano, pour sa seconde vie de saint François, ayant fait des emprunts à la légende, celle-ci est antérieure à l'année 1247 et mérite donc la confiance qu'on lui a témoignée jusqu'ici. Rappelons que deux religieux mineurs les Pères Marcellino da Civezza et Teofilo Domenichelli ont publié une traduction italienne de la légende en soixante-dix-neuf chapitres, alors que sous sa forme traditionnelle, elle n'en comptait que dix-huit. Ils y voient la légende intégrale, tandis que les Bollandistes n'y reconnaissent, à côté de seize chapitres pris au texte traditionnel, que des emprunts au *Speculum perfectionis* (cf. *Analecta Bollandiana*, 1900, p. 457-459). La discussion en cours est d'une importance extrême pour l'établissement de la biographie de saint François.

La prétendue prophétie de saint Malachie est l'objet d'une étude considérable de M. Joseph Maître, *La prophétie des papes attribuée à saint Malachie*, Paris, Lethielleux, et Beaune, Loireau, 1901, 1 vol in-12 de 850 pages. L'auteur est docteur en philosophie et en théologie et licencié ès sciences mathémathiques; son livre témoigne d'une étude approfondie et de recherches extrêmement soignées. Ceux-mêmes qui n'accepteront pas les conclusions de M. J. Maître, lui sauront gré d'avoir édité à leur usage le texte de la prophétie et d'avoir rassemblé une bibliographie extraordinairement minutieuse. Il aurait pu s'épargner la peine de démontrer par un chapitre spécial sur la législation de l'Eglise qu'il ne contrevenait à aucune règle par sa publication.

Le nœud de la question est dans le témoignage d'Arnold de Wion qui a édité la prophétie; mais quelque effort que l'on fasse, on ne parvient à en tirer aucune preuve sérieuse (p. 168-175). Bien loin d'accepter une prophétie de cette ampleur, on n'accepterait pas comme authentique même une simple charte qui serait signalée par un érudit du genre d'Arnold de Wion, que personne n'aurait vue en dehors de lui et dont le commentaire, attribué à quelque savant, ne serait venu à la connaissance de personne. Or Arnold est seul à avoir vu la prétendue prophétie et il n'est pas un savant à la sûreté duquel on puisse se rapporter; les contemporains qui, dit-on, en ont souhaité la publication, n'ont pas vu la pièce en question ou du moins rien n'atteste qu'ils l'aient contrôlée

d'aucune manière ; et quant à l'auteur du commentaire de la prophétie, Ciacconius, il se tait sur cette pièce dans son *Histoire des papes*, et le seul ouvrage où l'on voudrait qu'il en eût parlé ne nous est point parvenu. Fâcheuse rencontre ! Après cela, il est tout à fait superflu de déclarer que le témoignage de Wion engage la responsabilité de ses supérieurs et de l'ordre bénédictin tout entier. Quand Jérôme Vignier a mystifié ses contemporains et ses successeurs par l'invention de pièces merveilleuses au XVIIe siècle, il a engagé de la même façon la responsabilité de l'Oratoire. La mystification n'en a pas moins duré jusqu'à ce que Julien Havet l'eût découverte et démasquée (cf. *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1896, p. 377 et s.)

Le seul argument de M. Maître en faveur de la prophétie est un argument théologique. L'accomplissement de la prophétie jusqu'à nos jours prouverait une origine surnaturelle, en dehors de toute attribution à saint Malachie. Mais aucun historien n'acceptera comme un fait acquis l'accomplissement de la prophétie, dont les termes sont si vagues et le rapport aux événements si incertain qu'on ne peut la considérer que comme un thème à interprétations ingénieuses.

Ces quelques remarques sur les dix pages essentielles du livre suffisent à en faire crouler les conclusions. L'auteur s'étend longuement sur l'Apocalypse, sur les principes d'interprétation des prophéties et sur la solution des objections que l'on peut faire de ces différents chefs à la prophétie de Malachie. L'on ne peut que regretter de voir un homme instruit dépenser de pareilles ressources de discussions et une pareille somme de travail en un sujet si peu propre à le payer de ses peines.

Dans la Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique, M. L. Salembier publie *Le Grand schisme d'Occident*. Paris, Lecoffre, 1900, 1 vol. in-12, de 430 pages. C'est un bon résumé de la question et des principaux travaux dont elle a été l'objet. L'auteur y prend très nettement parti pour la légitimité sans réserve d'Urbain VI. En présentant ici l'analyse du grand ouvrage de M. Noël Valois sur *La France et le grand schisme d'Occident*, j'ai eu jadis l'occasion d'indiquer les difficultés de cette thèse (cf. *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1896, p. 543-545). Rien de nouveau ni de décisif n'ayant été produit depuis cette époque, il semble prématuré de vouloir trancher une question aussi douteuse. La bonne foi de Charles V est mise hors de doute, conformément aux conclusions de M. Valois, et contrairement aux théories qui ont encore cours dans certains ouvrages allemands. La discussion théologique se mêle fréquemment au récit, soit à propos de l'anarchie des doctrines qui ne sont pas simplement exposées quant à leur origine et quant à leur influence dans les événements, mais aussi discutées et jugées, soit à l'occasion du concile de Constance et de la condamnation de Jean Hus. L'on trouvera sans doute que l'auteur introduit de trop vive force dans son récit des idées théologiques auxquelles il a fallu encore plus de 450 ans pour mûrir entièrement et qui n'ont fait de nos

jours l'objet d'une définition qu'après les efforts et les discussions que l'on sait. La matière déjà divisée en chapitres très nombreux, est ensuite subdivisée en paragraphes. Il y règne de la clarté au prix d'un peu de sécheresse. Le livre remplit tout à fait le but des auteurs de la collection à laquelle il appartient.

Le livre de M. Salembier nous est une occasion de mentionner les intéressants travaux d'un savant allemand, M. Martin Souchon, sur les élections pontificales au xive siècle : *Die Papstwahlen von Bonifaz VIII bis Urban VI und die Enstehung des Schismas 1378*, Brunswick, 1888 ; *Die Papstwahlen in der Zeit des grossen Schismas, Entwicklung und Verfassungskaempfe des Kardinalats von 1378-1417*, 2 vol., Brunswick, 1898-99. Il y expose notamment la politique des cardinaux cherchant à exercer un contrôle effectif sur le gouvernement pontifical, et il voit dans l'effort des papes pour y échapper une des causes du grand schisme. Si les cardinaux avaient réussi dans leur tentative, l'Église aurait moins offert de ressemblance avec les monarchies absolues. L'auteur estime que l'action des évêques et des nations catholiques au concile de Constance s'est exercée contrairement aux prétentions du Sacré-Collège. En tout cas ce dernier ne renonça point aussitôt à revendiquer une participation plus effective à l'administration de l'Église, les capitulations imposées aux futurs élus pendant les conclaves du xve siècle en témoignent éloquemment. Le Sacré-Collège se vit déchu de son ancien rôle lorsque les consistoires se réduisirent à de simples formalités et que, par l'organisation des congrégations romaines, chaque cardinal se trouva confiné dans une spécialité, dans une sorte de département ministériel.

La brochure de 59 pages in-12 que M. l'abbé Paul Demeuldre a publiée sur *Frère Jean Angeli, Épisode des conflits entre le clergé séculier et le clergé régulier à Tournai (1482-1483)*, Bruxelles, Hayez, 1898, reproduit son article paru dans le t. VIII, n° 5, 5e série des *Bulletins de la commission royale d'histoire de Belgique*. Les propositions prêchées publiquement par le cordelier Angeli au détriment du chapitre de Tournai et des séculiers en général donnent une idée du dénigrement dont le clergé séculier pouvait être l'objet à cette époque où Sixte IV avait extraordinairement étendu les privilèges des mendiants et suscité un peu partout des conflits souvent très graves. La menace d'un jugement du Parlement de Paris et la condamnation des doctrines d'Angeli par l'université de Paris engagèrent les Cordeliers à un accord amiable avec le chapitre et, somme toute, à une rétractation des doctrines incriminées. Un intéressant dossier de pièces justificatives termine cette brochure dont l'intérêt surpasse de beaucoup les dimensious.

Le cardinal Albert de Brandebourg, pourvu des archevêchés de Magdebourg et de Mayence, avait hérité de son prédécesseur sur le siège de Magdebourg le dessein de fonder à Halle une église et un chapitre collégial. C'est de cette fondation que nous entretient le D^r phil. Paul Redlich, *Cardinal Albrecht von Brandenburg und das*

neue Stift zu Halle, *1520-1541*, Mainz, Kirchheim, 1900, 1 vol. gr. in-8 de 361 pages avec des appendices occupant 263 pages. (Prix broché 12 mk = 15 fr.). L'histoire de cette institution est assez curieuse. Le cardinal l'entreprend à une époque où le luthéranisme commence à faire de redoutables progrès, en pleine période de décadence de l'esprit monastique. Dans la ville de Halle même, au moment où le cardinal organise et dote richement son chapitre de chanoines réguliers (en 1520), plusieurs couvents sont abandonnés des religieux et leurs revenus attribués au chapitre. En 1527 les Servites disparaissent ainsi, leur petit nombre ne leur permettant plus de maintenir leur maison de Sainte-Marie *de reclusorio*. En 1523, les chanoines réguliers dits Augustiniens, dont la maison religieuse, fondée en 1116, était la plus ancienne, la plus considérée, la plus riche de la ville, avaient commencé de quitter leur couvent, définitivement supprimé en 1528. Les revenus et l'importance du chapitre collégial s'accroissent d'autant.

La constitution assez souple, introduite par le cardinal, permettait au chapitre d'entreprendre toute sorte de missions. Ses membres ne tardent guère à gouverner les paroisses de la ville et certaines autres églises. Leur doyen finit même par devenir archidiacre de Halle. Albert de Brandebourg aurait souhaité de fonder à Halle et de rattacher au chapitre une université proprement dite ; les malheurs et les troubles religieux ne lui permirent pas d'en venir à l'exécution ; mais on rencontre parmi les premiers membres du chapitre l'humaniste Jean Crotus Rubeanus qui, après avoir oscillé quelque temps entre la Réforme et l'Église, s'était définitivement rangé parmi les adversaires de Luther (p. 57-69).

La dotation et les revenus de la collégiale consistaient en biens fonciers, terres, moulins, prés. On retrouve les stipulations fréquentes au moyen âge, comme par exemple la remise annuelle d'un saumon à la table commune des chanoines en paiement d'une messe célébrée pour les membres défunts des princes d'Anhalt. Les transformations économiques s'accusent pourtant par la tendance des chanoines à stipuler la remise de fermages en argent de préférence au partage des fruits en nature.

L'auteur entre dans de grands détails sur les constructions, bâtiments de la collégiale, sur la décoration de l'église : tableaux, mobilier, tapis, ornements, livres liturgiques, trésor de reliques. L'ostension des 21.441 reliques partielles et des 42 squelettes ou corps entiers que possédait le sanctuaire de Halle en 1521 paraît avoir joué un grand rôle dans les cérémonies. Suivant la solennité des fêtes on montrait ou l'on exposait plus ou moins de reliques. L'ostension générale avait lieu une fois l'an. Il y avait dans le nombre de singulières merveilles, notamment « des parcelles du vêtement de la Vierge Marie lorsqu'elle entendit la salutation angélique et de la chemise qu'elle portait lorsqu'elle mit le Christ au monde », une extraordinaire variété de reliques de la Passion et mieux que tout cela une parcelle du « vrai corps que Notre-

Seigneur Jésus-Christ a offert sur la croix à son Père céleste pour la Rédemption du genre humain ». De semblables trésors provenant en partie des différents monastères ruinés ne suffirent pas à tenir la Réforme éloignée de la ville où Tetzel était venu prêcher les indulgences en 1517. Dès 1522, il y avait à Halle assez de partisans de Luther pour qu'une femme que le curé de Saint-Ulrich apostrophait parce qu'elle avait fait ses relevailles sans aucune solennité, lui répliquât en pleine église qu'il était un séducteur. Vers la même époque un vicaire de Saint-Georges se mariait et le prévôt des chanoines augustins, Nicolas Demuth, passait à la Réforme. Le cardinal Albert de Brandebourg, protecteur de l'Institution et l'un des principaux défenseurs du catholicisme en Allemagne, avait malheureusement des dettes considérables. Il dut invoquer l'aide de ses sujets, pour sortir d'une situation financière embarrassée. Ceux d'entre eux qui inclinaient vers la Réforme, ne demandèrent pas seulement la liberté de conscience; ils s'efforcèrent aussi de détruire la collégiale de Halle qui était une forteresse du catholicisme dans le diocèse de Magdebourg. Ils avaient ce prétexte que c'était en grande partie à son profit que le cardinal avait prodigué l'argent et les donations de terres. Après une courte période de splendeur entre les années 1530 et 1540, la collégiale fut entièrement ruinée. Dépouillée de ses principaux revenus par les États réunis à Kalbe, le 9 février 1541, elle dut congédier les chanoines qu'elle ne pouvait plus entretenir. La splendide église fut fermée après qu'une dernière messe y eût été chantée le 22 mars 1541. Bientôt après, la Réforme à Halle supplantait définitivement le catholicisme.

Un bon appendice presque aussi considérable que le livre renferme de nombreuses pièces justificatives, lettres, testaments, inventaires. Cette première monographie fait bien augurer de l'ouvrage que prépare M. Redlich sur Albert de Brandebourg, considéré comme protecteur des arts au XVIe siècle.

De toutes les biographies de saint Jean-Baptiste de La Salle écrites avant la béatification du saint en 1888 par le frère Lucard, Armand Ravelet, Abel Gaveau, il n'en est aucune qui ne soit dépassée par l'ouvrage qu'a suscité en 1900 la canonisation du fondateur de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes : J. Guibert, prêtre de Saint-Sulpice, *Histoire de Saint-Jean-Baptiste de La Salle*, Paris, Poussielgue, 1900, 1 vol. gr. in-8° de XL-725 pages. Dans l'aimable biographie publiée depuis lors dans la collection *Les Saints*, chez Lecoffre, M. Delaire s'est largement inspiré de l'œuvre du distingué supérieur de l'école des Carmes. Écrivant la vie d'un saint, d'un vrai saint, M. Guibert ne pouvait manquer d'écrire un livre édifiant, mais il a jugé que la gloire du nouveau saint était intéressée à ne reposer que sur la vérité historique et il s'est efforcé de l'atteindre par une recherche sérieuse des sources et un emploi consciencieux des travaux déjà publiés. Une très utile énumération en est donnée à la fin du volume, comprenant même une bibliographie de l'histoire de l'Instruc-

tion publique en France depuis le XVIIe siècle, p. 690-702. Le plan du livre est très simple. La vie de Jean-Baptiste de La Salle ayant été employée tout entière à la fondation de l'Institut, le sujet est d'une merveilleuse unité. Jean-Baptiste de La Salle, né à Reims en 1651, devenu chanoine de Reims en 1666, étudiant au séminaire de Saint-Sulpice de 1670 à 1672, dut rentrer bientôt dans sa famille pour y prendre la tutelle de ses quatre frères et de ses deux sœurs et la gestion de leurs biens. Il fut ordonné prêtre par Maurice Le Tellier en 1678, et il menait la vie d'un pieux et fervent chanoine quand l'amitié l'engagea dans une voie particulière. Un jeune prêtre de ses amis, théologal de Reims, Nicolas Roland, avait fondé une congrégation de maîtresses d'écoles. En mourant prématurément en 1678, il chargea M. de La Salle d'assurer l'avenir de sa communauté en lui obtenant une reconnaissance légale de l'autorité civile et religieuse et un établissement définitif agréé par le conseil de la Ville. Après s'être acquitté de cette mission avec célérité, prudence et succès, le jeune chanoine fut amené à favoriser la création des écoles gratuites de garçons qu'une de ses parentes, mariée à Rouen, entreprenait de susciter dans sa ville natale. L'instituteur qu'elle envoyait à Reims, Adrien Nyel, débarqua chez les Sœurs du Saint-Enfant Jésus, y rencontra M. de La Salle qui lui ouvrit son hôtel. L'engrenage de l'œuvre saisit sa proie ce jour-là, en 1679, et M. de La Salle y passa tout entier.

Une école fut fondée sur la paroisse Saint-Maurice, puis une autre sur Saint-Jacques. Pour mieux diriger la formation des maîtres d'école, M. de La Salle les rapprocha de son hôtel, puis il les y installa. Des hôtes si gênants ne tardèrent pas à mettre en fuite sa famille. Il n'en fut que plus libre de s'occuper de ses écoles qui se multiplièrent à Rethel, à Guise, à Laon. En 1682, il cessa de mener une vie distincte de celle de ses maîtres qu'il dirigeait ; il alla vivre avec eux dans une maison particulière, devint leur confesseur et fut amené peu à peu à organiser une communauté. La vie était dure, pauvre, austère. Les sujets de M. de La Salle abandonnaient souvent une tâche si ingrate. Il dut leur faire envisager l'œuvre principalement comme une œuvre d'abnégation, et développer chez eux les tendances de la vie religieuse, la résolution de garder le célibat et de renoncer à des gages, en un mot les constituer en congrégation. Cette direction prise insensiblement par M. de La Salle l'amena à son tour à imiter le détachement personnel des fondateurs d'ordres. Il se démit de son canonicat en 1683, comme, un peu plus tard, il se dépouilla de son patrimoine au profit des pauvres, dans la famine qui régna pendant l'hiver de 1684. D'amorphe qu'elle était jusqu'alors, la communauté de M. de La Salle commence à prendre corps au mois de mai 1684, ses douze disciples principaux et lui-même ayant fait vœu d'obéissance pour une année et ayant jugé utile d'adopter un costume particulier avec un rabat blanc. C'est à cette année que remonte aussi la première ébauche de noviciat, et un essai de séminaire (nous dirions aujourd'hui d'école normale) pour former des instituteurs de campagne.

En 1688, l'œuvre entre dans une nouvelle phase par la création d'une école à Paris, sous la protection et sur la paroisse du curé de Saint-Sulpice. Elle cesse d'être ou de paraître diocésaine pour devenir nationale. La difficulté de se faire une place dans le cadre de l'enseignement primaire à Paris, parmi les « petites écoles » qui en avaient le monopole sous la haute surveillance du chantre de Notre-Dame, força M. de La Salle d'affirmer vivement le principe de gratuité de ses écoles qui furent classées parmi les « écoles de charité » ouvertes pour les pauvres sous le patronage des curés. MM. de la Barmondière, Baudrand, de la Chétardye, curés de Saint-Sulpice, furent les protecteurs effectifs de l'institution naissante devant le public, auprès des archevêques et du parlement de Paris ; grâce à leur appui, M. de La Salle put organiser en 1691 son noviciat qui fut ballotté de Vaugirard à Paris (1698), transféré plus tard à Rouen (1705), ramené à Paris en 1709, et réinstallé à Saint-Yon, près Rouen, en 1715. Toutefois M. de La Salle eut fort à faire pour défendre son institution contre l'accaparement des curés qui l'eussent volontiers tenue à discrétion pour l'appliquer à toute sorte d'œuvres paroissiales et qui fussent intervenus dans le gouvernement intérieur de la communauté, sans s'apercevoir que détruire l'esprit religieux de communauté, c'était briser l'instrument dont ils avaient tant à se louer pour l'œuvre capitale des écoles. Les divergences de vue avec les curés et la jalousie des maîtres-écrivains, menacés dans leur monopole de l'enseignement, forcèrent M. de La Salle à émigrer successivement dans le faubourg Saint-Antoine, puis sur la paroisse Saint-Roch. Il était réduit aux abois, lorsque l'établissement de ses Frères à Rouen lui ménagea un asile, lui facilita l'acquisition de la propriété de Saint-Yon près de la ville, dans une excellente situation pour le noviciat, lui fournit l'occasion d'avoir un véritable pensionnat, par-dessus tout lui permit d'échapper à la situation difficile qui, à Paris, eût mis obstacle à l'organisation définitive de l'Institut.

M. Guibert n'a peut-être pas eu en sa possession les documents nécessaires pour débrouiller cette histoire ; mais son récit ne permet pas de comprendre comment fonctionne le gouvernement de l'Institut entre les années 1703 et 1717. Le revirement des dispositions de M. de la Chétardye, la défiance qu'il sut inspirer à l'archevêque de Paris, d'autres influences sans doute qu'on discerne mal, amenèrent M. de Noailles à destituer M. de La Salle et à le remplacer à la tête de son Institut par un autre supérieur ecclésiastique. Mais d'une part on trouvait difficilement un prêtre capable de mener la vie de M. de La Salle au milieu de ses pauvres Frères ; d'autre part, les Frères qui n'avaient promis obéissance qu'à M. de La Salle refusèrent formellement d'accepter uu Supérieur improvisé par l'archevêque. Bannir M. de la Salle, c'était dissoudre le germe de congrégation que ses services faisaient désirer. Un homme adroit, M. Madot, imagina de faire accepter aux Frères M. Bricot comme supérieur « qui n'irait chez eux qu'une fois par mois », et de leur laisser d'ailleurs M. de La Salle. Malheureuse-

ment M. Bricot ne tarda pas à être remplacé par un supérieur qui souhaita devenir autre chose qu'un supérieur honoraire. Comment se gouvernait un Institut, ainsi pourvu de deux supérieurs ? Au lieu de deux supérieurs, il y en eut trois pendant les deux années du voyage que M. de la Salle fit dans le Midi pour y visiter les écoles, à Avignon, Alais, Les Vans, Mende, Uzès, Marseille, Grenoble (1712-1714). Avant de partir, il se substitua officieusement le frère Barthélemy, comme supérieur de Paris. La confusion qui se déclara dans ce gouvernement de triumvirs, M. de La Salle, le frère Barthélemy et l'abbé de Brou, est inexprimable ; l'on ne conçoit guère la tranquillité du saint, qui entrecoupe ses visites d'une retraite à la Sainte-Baume, puis d'un long séjour à Grenoble, où il consulte sur ses affaires certaine sœur Louise, une ex-bergère des environs. Il fallut qu'en 1714 les Frères enjoignissent à M. de La Salle, au nom du vœu d'obéissance qu'il avait prêté au corps de la Société, de revenir à Paris. Le saint comprit que l'heure était venue d'organiser l'Institut s'il voulait qu'il lui survécût. Il ramena son noviciat à Rouen en 1715, réunit une assemblée générale des principaux Frères, fit procéder à l'élection régulière d'un supérieur général qui fut le frère Barthélemy (1717), fit délibérer l'Assemblée sur les Règles de l'Institut qui furent solennellement adoptées. Sauf un court séjour à Paris de 1717-1718, M. de La Salle demeura désormais à Saint-Yon près Rouen, où il mourut le 7 avril 1719. Trois jours auparavant, il s'était vu enlever ses pouvoirs de confession par l'archevêché de Rouen.

Parmi les causes mal éclaircies qui valurent à M. de La Salle des inimitiés si tenaces, à Paris et à Rouen, il faut compter l'obstination du saint à maintenir chez ses disciples l'usage de macérations et de pénitences corporelles peu compatibles avec la vie très dure de maître d'école. On a peu d'écrits de M. de La Salle de sorte que l'on est réduit à conjecturer que ces sortes de pénitences rentraient dans sa conception de la vie religieuse. L'obstination non moins grande des curés de Paris à fractionner l'Institut en congrégations paroissiales qui n'auraient pas manqué de dépérir, à transformer les Frères en Frères sacristains, en Frères à tout faire, se brisa heureusement contre la fermeté du saint qui voulait régénérer l'enseignement et qui savait, pour les avoir péniblement surmontées, toutes les difficultés que rencontrait alors la formation professionnelle de bons instituteurs. Afin d'éviter le retour des luttes qui avaient failli compromettre si souvent son œuvre, M. de La Salle introduisit dans la constitution des Frères les dispositions capitales qui donnent à l'Institut son originalité : il n'admet dans l'Institut que des laïques, et pour enlever aux Frères la tentation de devenir prêtres, il leur interdit de la façon la plus formelle d'apprendre le latin. Cette dernière disposition a été récemment attaquée par les évêques d'Amérique qui avaient obtenu à titre exceptionnel que les Frères enseignassent le latin dans leurs collèges et qui auraient voulu consacrer cet état de choses purement transitoire. Un décret de la Propagande vivement sollicité par les Frères français et approuvé par le pape, le

6 janvier 1900, a maintenu et confirmé sur ce point capital la défense intimée aux Frères d'apprendre et d'enseigner le latin.

M. Guibert a suivi un ordre d'exposition chronologique assez rigoureux, de sorte qu'il faut rapprocher les parties de plusieurs chapitres pour avoir une idée claire de toutes les innovations introduites par M. de La Salle : organisation des écoles gratuites pour les pauvres ; introduction d'un nouveau mode d'enseignement, dit simultané, permettant aux maîtres d'instruire à la fois un assez grand nombre d'élèves, sans détriment du bon ordre et de la discipline ; essai d'écoles normales d'instituteurs sous le nom de séminaire de maîtres d'école pour les campagnes ; élimination du latin au profit du français dans les écoles primaires ; essai d'enseignement professionnel technique et artistique dans les « écoles dominicales » au profit des jeunes artisans qui ne pouvaient fréquenter l'école que le dimanche ; organisation d'un véritable enseignement secondaire sans langues anciennes dans les pensionnats payants ouverts aux fils de la petite et moyenne bourgeoisie, etc... C'est en réunissant ces divers éléments de l'œuvre de M. de La Salle que l'on peut voir combien son esprit était ouvert, docile aux leçons de l'expérience, hardi dans sa prudence, novateur sous son enveloppe de réserve et de soumission timide.

Un essai sur l'École primaire avant M. de La Salle, en tête du volume, un paragraphe très condensé sur l'organisation de l'instruction primaire à Paris au moment où les Frères de M. de La Salle débarquaient dans l'école de la rue Princesse (p. 167-173), les derniers paragraphes du livre sur le développement de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes jusqu'à nos jours, sur l'influence de M. de La Salle sur les méthodes pédagogiques, ajoutent beaucoup à l'intérêt historique et religieux de cet excellent ouvrage.

M. l'abbé L. Jarrot, dans une aimable brochure, recherche *Les Origines de l'Institut de S.-Jean-Baptiste de La Salle à Dijon*, Dijon, typographie Saint-Bénigne, 1900, 15 pages in-8°.

La fondatrice de la Congrégation de la Sagesse, — un beau nom, bien choisi pour une congrégation de sœurs enseignantes, — peu connue jusqu'ici du grand public, lui est présentée par le R. P. Texier, missionnaire de la Compagnie de Marie, *Marie-Louise de Jésus*, première supérieure de la congrégation de la Sagesse, Paris, Oudin, 1901, un vol. in-8, 326 pages. Son histoire est des plus simples. Née à Poitiers le 7 mai 1684, Marie-Louise Trichet devenue la pénitente du bienheureux Grignion de Montfort et appliquée par lui aux œuvres de charité, spécialement à l'hôpital général de Poitiers, fut la pierre d'assises de la société enseignante que Montfort commença d'organiser à La Rochelle en 1715. Après la mort de Montfort, les sœurs de la Sagesse s'installèrent à Saint-Laurent-sur-Sèvres qui est demeuré le centre d'une congrégation très florissante et répandue spécialement dans l'ouest de la France. Au soin de l'instruction des enfants, elles joignent celui des malades et toute sorte d'œuvres de charité : filles repenties,

enfants aveugles, etc. L'histoire de la fondatrice se confond avec celle de sa congrégation ; elle est remplie du parfum de ses vertus et de ses épreuves sans grands événements extérieurs. Marie-Louise de Jésus mourut le 28 avril 1759. L'auteur de cette aimable et édifiante biographie y a joint un chapitre supplémentaire donnant un aperçu général de l'activité de la congrégation de la Sagesse jusqu'à nos jours.

Des efforts très méritoires ont été faits dans ces derniers temps pour retrouver des lettres, des sermons inédits de Bourdaloue, et pour compléter nos renseignements sur les origines et la vie du grand prédicateur. Une *Étude généalogique sur les Bourdaloue* par J.-B. Émile Tausserat, avec divers appendices par Henri Chérot S. J., Paris, Retaux, 1900, 1 vol. in-8 de 123 pages, épuise sans doute ce que l'on peut savoir sur la famille Bourdaloue depuis son apparition en Berry vers le milieu du xve siècle jusqu'à nos jours. Des tableaux généalogiques résument l'étude si soignée et si approfondie de M. Tausserat. Le principal appendice du R. P. Chérot contient la correspondance d'Antoine de Bourdaloue, grand-oncle paternel du grand Bourdaloue et qu'il n'est que trop facile de confondre avec celle de son père.

Le R. P. Chérot publie aussi une *Lettre à M. Fr. Rabbe à propos d'une soi-disant découverte*, Paris, Dumoulin 1899, in-8 de 19 pages, où il revendique pour les P. P. Clair et Le Lasseur la priorité de la découverte du manuscrit de la Bibliothèque nationale *fonds français*, n° 14489, contenant les *Annales de la Compagnie du S.-Sacrement*, et rectifie les appréciations émises par M. Rabbe dans la *Revue historique*, nov.-déc. 1899, p. 244 et s., sur le véritable caractère des Annales de la Compagnie du S.-Sacrement. Cette société ne se consacrait pas exclusivement à la lutte contre le protestantisme ; elle tendait aussi à la réforme ecclésiastique, aux missions et à toutes les grandes œuvres de bienfaisance. On peut rapprocher de l'étude de M. Rabbe celles du R. P. Clair dans les *Études* de novembre et décembre 1888 et de janvier et février 1889 sous ce titre : *la Compagnie du Saint-Sacrement. Une page de l'histoire et de la charité au XVIIe siècle*. Quant au manuscrit lui-même, il vient d'être édité récemment : *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement* par le comte René de Voyer d'Argenson (1623-1700), publiées et annotées par dom H. Beauchet-Filleau, bénédictin, Paris, Oudin, 1900, 1 vol. in-8.

Il faut en parcourir avec attention les pages ; elles livreront une foule de traits de mœurs très curieux sur les prisons (p. 27, 39, 55), sur le traitement des Juifs, sur la tenue des fidèles dans les églises (p. 51-52), sur les prêtres vagabonds et mendiants, sur la dévotion du Saint-Sacrement, etc... La Compagnie du Saint-Sacrement, bien que fondée avec le concours d'un capucin, d'un oratorien et d'un jésuite offrait ce caractère très remarquable de n'admettre aucun religieux qui aurait pu enlever à la société son caractère universel pour l'appliquer à des tâches trop particulières en harmonie avec le but spécial d'un ordre. Le manuscrit publié par Dom Beauchet-Filleau offre un secours

très précieux pour l'histoire de l'Église de France. Un index alphabétique des noms propres complète le volume ; mais il eût été bien utile d'y joindre un index des choses, car la distribution des matières par année occasionne un éparpillement extrême des renseignements et pour en retrouver un seul, il n'est pas rare qu'il faille parcourir le volume tout entier.

Le R. P. Henri Chérot S. J. a utilisé quelques manuscrits de la bibliothèque de Dijon dans sa brochure : *Autour de Bossuet. Le quiétisme en Bourgogne et à Paris en 1698*, Paris, Retaux, 1901, 114 p. in-8. La correspondance du curé de Seurre en Bourgogne, le sieur du Puy, un terrible chasseur d'hérésie, sert de guide dans ces recherches érudites, où l'on voit défiler des figures d'importance très différente : Robert, curé de Seurre, prédécesseur de du Puy, convaincu d'hérésie quiétiste, condamné au feu par le parlement de Bourgogne, échappé par la fuite au sort qui le menace, et disparaissant de l'histoire et de la scène de ce monde à Rome dans les prisons du Saint-Office ; le jésuite de La Ruë, auteur d'un fameux panégyrique de saint Bernard, où, sous prétexte de retracer les luttes de saint Bernard contre Gilbert de la Porrée et contre Abélard, il peint au vif la querelle alors aiguë de Bossuet contre Fénelon au sujet du mysticisme quiétiste. L'étude de ce sermon permet au P. Chérot de redresser l'allégation, encore reproduite en 1895 et en 1900 par MM. Urbain et Delmont (cf. p. 32), au sujet d'une comparaison faite par le jésuite, en pleine chaire, de Fénelon et de Mme Guyon avec Abélard et Héloïse. L'auteur a retrouvé le texte authentique du discours du P. de La Ruë, et le publie intégralement, en regard du texte gratté tel que l'avait édité Bretonneau dans le t. I des *Panégyriques des Saints* par le R. P. Delaruë, Paris 1740. Des renseignements sur le quiétisme, sur Fénelon, sur Bossuet achèvent de donner de l'intérêt à cette brochure, très digne de ses aînées, que l'on doit à la patiente érudition du R. P. Chérot.

La *Revue* (1900, p. 475-476) a rendu compte du mémoire dans lequel M. Léonce Couture donnait le commentaire exégétique d'un fragment de Pascal où l'auteur des Pensées combat une opinion de Descartes sur l'Eucharistie. L'appendice de son mémoire reproduisait, d'après les éditeurs des œuvres d'Antoine Arnauld (t XXXVIII, Paris et Lausanne, in-4°, 1780), des extraits d'un opuscule de Bossuet sur l'explication eucharistique de Descartes. En comparant cette page de Bossuet avec un manuscrit de la bibliothèque de Saint-Sulpice, M. Levesque, le savant bibliothécaire du séminaire, a pu se convaincre qu'il était en possession, non pas, il est vrai, du manuscrit de Bossuet, mais d'une copie fidèle, qui porte des corrections de la main de Bossuet. Après l'avoir publiée dans la *Revue Bossuet*, M. E. Levesque a tiré à part cet *Examen d'une nouvelle explication du mystère de l'Eucharistie*, opuscule inédit de Bossuet, Paris, de Soye, 1900, brochure in-8 de 32 pages. Dans l'introduction substantielle qui précède l'opuscule, M. Levesque raconte la fortune qu'avait eue l'explication proposée par Descartes auprès de

quelques religieux bénédictins, notamment auprès de dom Robert Desgabetz dont le zèle provoqua tout un mouvement de philosophie eucharistique. L'opuscule de Bossuet, dont M. Levesque fixe la date de composition vers 1674 ou 1675, ne fut pas publié. Il n'en édite que la première partie (en dix-huit petits chapitres) ; comme l'on sait par les éditeurs d'Arnauld que l'œuvre entière avait trente chapitres, il est possible que la seconde partie, non encore retrouvée, ait contenu le « système particulier de Bossuet » pour expliquer l'Eucharistie, système dont une note de M. de Bausset signale l'existence.

La deuxième édition du livre de M. Victor Giraud, *Pascal, l'homme, l'œuvre, l'influence*, Paris, Fontemoing, 1900, petit in-8, 252 p., m'est une occasion de revenir sur un très bon livre à la richesse duquel je n'ai peut-être point rendu suffisamment justice dans un premier et rapide compte rendu (*Revue*, 1900, p. 474). Une pratique un peu journalière du recueil de notes formant les vingt et une leçons de l'ouvrage me fait un devoir de signaler notamment l'abondance et l'intérêt des aperçus qui y sont donnés sur une foule de sujets, anciens ou contemporains, qui touchent aux questions soulevées par Pascal : sur la part du stoïcisme dans la formation du jansénisme (p. 11), sur la psychologie, la vie intime de Pascal pendant sa période « mondaine » (p. 39-42), sur la structure mentale de Taine et de Pascal (p. 82), encore rapprochés (p. 135) pour leur style de « poètes-logiciens » (cf. p. 192), sur l'histoire de la casuistique (p. 88), sur l'apologétique « laïque » de Pascal (p. 146). Ce sujet de l'apologétique est d'ailleurs assez longuement traité en des pages substantielles du plus grand prix (p. 144-165, et plus loin p. 186-195) et de même le miracle (p. 171) dans une des leçons sur la philosophie de Pascal ou la valeur philosophique de ses Pensées. L'auteur qui a réuni sous une forme si commode les fruits de laborieuses recherches, était plus que personne capable de composer un volume suivi sur Pascal. Son abnégation d'écrivain est toute à notre profit, car à moins de lui donner des dimensions considérables, il eût été difficile de conserver et de développer dans un ouvrage écrit les innombrable indications soumises à notre réflexion.

M. Giraud pense que Pascal, s'il avait terminé l'œuvre dont les Pensées ne sont que l'ébauche incertaine, « aurait été nécessairement amené à atténuer son jansénisme, car pourquoi entreprendre une apologie si l'incrédule n'est pas libre d'en repousser ou d'en ignorer les arguments ? » (p. 143). L'affirmation est bien hardie ; il est périlleux de conclure d'une contradiction dans une théorie au rejet ou à l'atténuation de la théorie par ses partisans, surtout dans une matière aussi abstruse que la grâce où le dogme accepté par voie d'autorité entre pour une part dans la théorie, et où les adversaires du jansénisme eux-mêmes sont obligés de s'arrêter devant le mystère de la rencontre du concours divin et de la liberté humaine. Le témoignage de Nicole, très précieux d'ailleurs et bon à rappeler en cet endroit, peut-il prévaloir contre le fait certain du redoublement de jansénisme chez Pascal vers la fin de sa vie ?

Quelques rapprochements sembleront un peu forcés, la comparaison par exemple de Pascal avec les « grands manieurs d'hommes : César, Richelieu, Napoléon » (p. 229). Quoi qu'il en soit, le livre est de ceux qui vous invitent à relire les morceaux de fond dans Pascal et qui vous aident plus efficacement à les bien comprendre.

Un excellent travail de M. Léon Lecestre, *Abbayes, prieurés et couvents d'hommes en France, Liste générale d'après les papiers de la commission des réguliers en 1768*, 1 vol. de 157 pages, Paris, Picard, 1902 (3 fr. 50), offre une mine précieuse de renseignements sur l'état monastique en France. C'est une simple liste où les monastères ou prieurés sont rangés par règles religieuses, dans chaque règle par ordres, dans chaque ordre par provinces monastiques, dans chaque province par diocèses. La localité de chaque maison est soigneusement indiquée, suivant l'orthographe actuelle. Le nom de chaque maison est suivi du nombre de religieux qui l'habitaient et du revenu net dont elle jouissait. La simple inspection de ces listes, de ces chiffres, en dit plus long que de gros livres sur l'état vrai des institutions monastiques en France. L'auteur a dû se contenter, pour les clercs réguliers, tels que jésuites, sulpiciens, qui n'étaient pas compris sous le nom de moines ou de réguliers, de donner par congrégation une liste des maisons. Malheureusement l'auteur n'a pu étendre ses recherches à *toutes* les congrégations. Un astérisque indique les maisons qui devaient être supprimées, soit à cause du manque de revenus, soit à cause du trop petit nombre de religieux. Peut-être eût-il été possible de marquer aussi d'un signe les maisons ayant rang d'abbayes et de les différencier d'avec les simples prieurés. Le livre n'en eût pas été surchargé, et il eût été beaucoup plus commode comme source de renseignement. Travail excellent, très utile, très recommandable.

La critique est à son aise pour louer la thèse du R. P. J. de la Servière sur un professeur d'ancien régime : *Le Père Charles Porée S. J. (1676-1741)*; Paris, Oudin, 1899, 1 vol. gr. in-8, 489 pages. Le héros du livre n'est point inconnu du grand public, ses relations avec ses anciens élèves, avec Voltaire surtout, ayant conservé à son nom une place dans l'histoire générale de la littérature française ; mais il était bon que ce professeur dévoué, entré au collège Louis-le-Grand en 1709, comme maître de rhétorique, et enlevé par la mort à son enseignement, le 11 janvier 1741, après une courte maladie, eût son histoire. Esprit d'envergure moyenne, mais doué d'une grande facilité pour les exercices littéraires, le P. Porée, sans être absolument dépourvu d'originalité, subit docilement les idées de son temps en matière d'éducation et n'innove rien dans les méthodes d'enseignement que lui prescrivent le *Ratio studiorum* et les traditions de la compagnie de Jésus. Il n'en donne que mieux l'idée du professeur type, rhéteur formé à l'école de Quintilien, de Sénèque, qui nommera Fléchier parmi les modèles de l'éloquence et oubliera Bossuet, mais qui dans ses tragédies de collège sait tenir le langage des héros tels que les peuvent concevoir

de tous jeunes gens, et qui dans la comédie témoigne d'une profonde expérience du milieu qu'il peint, des faiblesses et des ridicules d'enfants qu'il entreprend de corriger.

L'auteur a sagement renoncé à suivre un ordre chronologique en racontant une carrière uniforme dépourvue d'événements : la biographie du P. Porée est suivie de deux chapitres sur le collège et sur les méthodes en usage ; la plus grande partie du livre est consacrée à l'étude des œuvres qui subsistent du P. Porée : discours de circonstances, thèses historiques ou littéraires faisant l'objet de discours de rentrée, tragédies, comédies, autant de sujets de chapitres où l'on a trop souvent l'occasion de constater, à côté d'un réel talent pour le vers comique latin, une passion malheureuse pour le bel esprit, une recherche fatigante du trait, de l'antithèse.

Le meilleur de son talent et de son expérience des âmes se trouve dans les exhortations pieuses, — *orationes sacrae*, — qu'il adressait aux élèves ; la sincère préoccupation du bien moral à produire amène aussi l'orateur à plus de simplicité et de véritable éloquence. Parmi tant de morceaux littéraires et moraux écrits pour la jeunesse cultivée, et que le R. P. de la Servière a exhumés, l'on est étrangement surpris de n'en pas rencontrer traitant des vérités fondamentales du christianisme. L'omission était voulue, de crainte que la preuve des dogmes chrétiens ne servît à le faire soupçonner de faiblesse : « A quoi bon parler en chaire de la prédestination, de l'existence de Dieu ou de l'immortalité de l'âme ? Tout cela n'est propre, ajoute le P. Porée, qu'à faire naître des inquiétudes ou des doutes indiscrets.. » (p. 357.) Les conseils moraux, directement donnés aux élèves dans des allocutions ou discrètement confirmés dans des comédies de collège, n'étaient point un viatique durable pour des jeunes gens lancés de bonne heure dans un monde où les mœurs étaient extraordinairement faciles et que le collège lui-même, avec ses exercices scolaires et ses ballets, ne parvenait point à soustraire au courant de la vie mondaine et superficielle. Par ce qu'il énonce de positif sur la vie du collège Louis-le-Grand, comme par les lacunes qu'il signale ou laisse entrevoir dans l'éducation qu'on y donnait, le livre du R. P. de la Servière nous aide à mieux comprendre la génération de la noblesse et de la haute bourgeoisie qui, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, va préparer gaîment la Révolution française.

Le dernier chapitre du volume est relatif aux anciens élèves du P. Porée. On jugera par la liste des manuscrits retrouvés à Munich, à Besançon, à Caen, dans les bibliothèques des jésuites de la rue de Sèvres et de la rue de Vaugirard, dans les bibliothèques Nationale et Mazarine, de la somme de travail consacrée par l'auteur à son héros, dont il semble que nous ayons ici le monument définitif, à moins que l'on ne retrouve un jour les volumes manuscrits de lettres que la bibliothèque du collège Louis-le-Grand renfermait avant la dispersion de l'ordre en 1763.

En retraçant *Une carrière d'apologiste au XVIIIe siècle*, celle de *Jean-Georges Le Franc de Pompignan, évêque du Puy, archevêque de Vienne (1715-1790)*, Paris, Picard, 1903, un vol in-8 de 125 pages, M. l'abbé Claude Bouvier a esquissé la monographie complète du personnage ; en deux conférences faites le 13 et le 20 février 1903 aux facultés catholiques de Lyon, il a dit quelles ont été les principales qualités et aussi les imperfections, l'influence et la portée de son apologétique. Le travail de l'auteur dépasse de beaucoup ce que l'on attend de simples conférences ; les papiers compulsés en différentes archives, notamment au ministère des Affaires étrangères et à la bibliothèque de Saint-Sulpice ont livré nombre de renseignements qui renouvellent ou précisent l'état de nos connaissances sur l'évêque zélé, sur l'apologiste, sur le personnage dont la courte carrière politique se termine presque aussitôt après la sanction donnée par le roi, en dehors de la participation de Le Franc de Pompignan, à la constitution civile du clergé. Les persistantes railleries dont Voltaire et ses amis ont poursuivi le malheureux évêque du Puy, montrent que les coups de l'apologiste étaient vivement ressentis, bien que l'efficacité en fût restreinte. Des notes précises renvoient aux ouvrages et aux correspondances des amis comme des adversaires de Pompignan et attestent le minutieux travail de l'auteur. M. Bouvier joint à de véritables qualités d'historien un talent de plume qui devrait être utilisé à quelque ouvrage de plus grande étendue sur l'histoire religieuse de la France au XVIIe, au XVIIIe ou même au XIXe siècle. L'érudition pure nous a fait oublier trop souvent que l'histoire est un genre littéraire, et l'exemple de Sainte-Beuve écrivant Port-Royal nous montre ce que l'on peut attendre en certains sujets d'écrivains qui se donnent la peine d'être des historiens. Pourquoi M. Bouvier ne nous donnerait-il pas en quelques volumes une histoire psychologique, mais une histoire tout de même, du mouvement libéral au XIXe siècle ?

C'est une heureuse fortune de pouvoir signaler une production de bonne et solide érudition provinciale, due à un agrégé d'histoire, professeur au grand séminaire de Nancy : L. Jérôme, *Les élections et les cahiers du clergé lorrain aux États Généraux de 1789*, Paris et Nancy, Berger-Levrault, 1899, gr. in 8°, 172 pp. (prix : 3 fr. 50).

L'objet propre de cette excellente publication est de « mettre au jour cinq cahiers du clergé lorrain conservés en originaux à la bibliothèque de Nancy » et provenant de la circonscription électorale dont Nancy fut le centre, à savoir des bailliages de Nancy, Lunéville, Blâmont, Vézelize et Nomeny. Au bailliage de Rosières, ressortissant également à Nancy, il n'y avait qu'un seul cahier commun aux trois ordres. Le texte des cahiers est assez court ; il se trouve encadré dans une étude très substantielle, et accompagné de notes qui en facilitent l'intelligence. Un état du clergé lorrain à la veille des élections, montre, dans la circonscription de Nancy, les efforts des curés pour profiter de l'innovation que Louis XVI avait introduite en leur faveur dans le mécanisme

des élections afin de se rapprocher des « bons et utiles pasteurs qui s'occupent de près et journellement de l'indigence et de l'assistance du peuple et qui connaissent plus intimement ses maux et ses appréhensions ». Puis vient la description des opérations électorales et de la rédaction des cahiers dans les différents bailliages de la circonscription de Nancy. Où l'on appréciera le mieux l'érudition de l'auteur, c'est dans les notes claires et précises où il éclaircit les termes techniques employés dans la rédaction des cahiers et que nous ne comprenons plus depuis la disparition des institutions anciennes ou ceux qui ont trait à des mesures législatives supprimées ou à des intérêts locaux : création pour la province de Lorraine et Barrois d'une assemblée provinciale où les trois ordres seraient représentés, suppression des péages dits traites foraines, des jurés-priseurs, des salines encore subsistantes (p. 66-67), rôle de la police dans l'observation des dimanches et fêtes (p. 71), suppression des économats (p. 75), réclamation contre l'onéreuse expédition des rescrits romains *sub plumbo*, etc. Des notes et éclaircissements sont ajoutés à la fin du volume pour les questions plus complexes comme la distinction des bailliages principaux et des bailliages secondaires, la question juive en 1789, la dotation des curés, la question des synodes ruraux. Excellent livre, plein de choses clairement exposées et qui prendra une bonne place parmi les publications intéressant l'histoire religieuse dans la période de la Révolution.

La situation des religieux émettant des vœux solennels, les diverses incapacités dont les frappait le droit français sous l'ancien régime, font l'objet d'une étude sérieuse et intéressante de M. l'abbé Ch. Landry, *La mort civile des religieux dans l'ancien droit français*, Paris, Picard, 1900 (xii-174 pages in-8). Le point de vue de l'auteur est bien précisé : il ne suit pas d'époque en époque les transformations successives du droit civil réglant la situation des religieux ; il établit seulement cette situation pour les derniers temps de la monarchie française, sans s'interdire d'ailleurs de remonter aux siècles précédents, lorsque la clarté de l'exposition exige qu'il fasse voir les origines d'une disposition particulière. Définissant d'abord la mort civile dont le droit français frappe le religieux en raison des engagements solennels de la profession, il énumère et explique les différentes incapacités qui en résultent : incapacités de contracter à titre onéreux, de succéder ab intestat, de transmettre des biens par succession aux héritiers naturels, d'hériter, de tester, de recevoir par donation entre vifs, de contracter mariage, d'ester en jugement et de porter témoignage. C'est la profession qui crée au religieux une condition si semblable à celle des criminels, et il faut qu'elle soit faite conformément à certaines règles pour qu'elle entraîne ces conséquences rigoureuses. L'auteur passe ensuite aux exceptions que le droit particulier de certaines provinces faisait à la discipline générale et aux exceptions personnelles visant certaines catégories de religieux, comme les jésuites et les chevaliers de Malte, puis il discute la valeur juridique de la législation française du

point de vue strictement canonique et ecclésiastique, non sans faire valoir pourtant les principales raisons des juristes. Cette discussion est intéressante ; mais il semble qu'il soit difficile d'être entièrement juste pour les anciens parlements et pour le pouvoir royal, si l'on isole une question de ce genre, de l'ensemble de la situation faite à l'Église dans l'État et des privilèges dont elle y jouissait en dehors de tout droit divin.

M. Henry Thédenat, membre de l'Institut, retrace, en un petit volume très intéressant, *Une carrière universitaire*, celle de *Jean-Félix Nourrisson, membre de l'Institut (1825-1899)*, Paris, Fontemoing, 1901. Né à Thiers, le 18 juillet 1825, le futur professeur du Collège de France, vint à Paris en 1839, pour achever ses études au collège Stanislas. Il eut parmi ses maîtres Ozanam, parmi ses condisciples Caro, Lescœur, le futur oratorien, Foucher de Careil. Ses aptitudes pour la philosophie le rapprochèrent particulièrement de l'abbé Gratry. A la licence ès lettres, en 1846, Nourrisson était classé troisième, et Caro seulement quatrième. En 1850, il fut reçu premier au concours d'agrégation. Sa thèse française de doctorat avait pour titre : *Essai sur la philosophie de Bossuet.* Elle fut soutenue avec succès le 24 mars 1852. Les suppléances qu'il avait remplies à Paris lui avaient donné l'espoir d'être nommé à une chaire de philosophie dans un lycée de Paris. La déception qu'il éprouva de se voir imposer un stage en province lui fit accepter la situation de précepteur auprès du jeune duc de Penthièvre; mais il ne tarda pas à comprendre que sa voie, comme le lui avait dit Ozanam, était dans l'Université. Il revint à Paris, tenta différentes voies, fit durant quelques mois un cours de préparation à la licence pour les élèves de l'École des Carmes, passa un trimestre comme professeur de philosophie au lycée de Rennes dans l'été de 1854, et fut enfin nommé professeur de philosophie à la faculté de Clermont. Il se rapprochait ainsi de M. de Barante qui s'était fixé dans sa terre d'Auvergne et qui entretenait avec le jeune philosophe une correspondance suivie, empreinte des sentiments d'une vive amitié et d'une affection quasi paternelle.

Les lettres de M. de Barante forment une partie notable du livre de M. Thédenat; elles révèlent dans leur auteur un esprit familiarisé avec les problèmes de philosophie. C'est lui qui écrit au jeune philosophe demeuré catholique : « Regardez la foi, et même la foi orthodoxe comme un fait interne, comme une vérité nécessaire précisément parce qu'elle est révélée. L'Évangile a fait de rares opinions de quelques philosophes des axiomes de la conscience. Les systèmes spiritualistes s'accordent à transformer la philosophie en psychologie... » C'est lui qui signale ce passage de Bossuet, caractéristique de sa philosophie : « Outre nos idées claires et distinctes, il y en a de confuses et de générales qui ne laissent pas de renfermer des vérités si essentielles qu'on renverserait tout en les niant. »

Dans la carrière professorale de M. Nourrisson, en dehors de la vie

de famille, il n'y a guère d'autres événements que la publication de ses livres. En s'interdisant tout système, il s'enlevait la possibilité d'être un philosophe original : « Absence de système avec une connaissance approfondie des systèmes ; au-dessus du naturel, la foi explicite et déterminée au surnaturel ; la pratique prise comme critérium des doctrines et le sens universel contrôlé par le sens commun, voilà à peu près les termes de la charte philosophique que je consentirais à signer » (Lettre à M. de Barante, 27 janvier 1850). C'est donc à comprendre et à exposer les idées, les doctrines, les systèmes d'autrui que M. Nourrisson a délibérément employé la pénétration de son esprit et son talent d'écrivain. Ses meilleurs ouvrages, avec la thèse sur Bossuet, dont il a été question plus haut, sont des études sur les philosophes. M. Nourrisson avait beaucoup lu les Pères de l'Église et outre deux volumes sur les Pères latins, il en consacra spécialement deux autres à *La philosophie de S. Augustin*, 1866. *La Philosophie de Leibnitz*, qui lui avait coûté beaucoup de recherches, parut en 1860.

Rappelé à Paris en 1858, pour enseigner la logique au lycée Napoléon, M. Nourrisson, après la guerre, exerça pendant trois ans les fonctions d'inspecteur général. Devenu ensuite chargé d'un cours et au bout d'un an titulaire d'une chaire de philosophie moderne au Collège de France, il poursuivit cet enseignement jusqu'à sa mort arrivée en 1899.

De vastes lectures sur le XVIIIe siècle avaient préparé M. Nourrisson à composer un grand ouvrage sur le mouvement des idées qui a précédé et préparé la Révolution. L'ouvrage qu'il avait médité ne fut jamais écrit ; mais vers la fin de sa vie, il publia *Voltaire et le Voltairianisme* qui compte parmi ses meilleurs travaux. Un livre analogue sur Rousseau était sur le métier et presque achevé quand M. Nourrisson mourut. Il devait offrir la matière d'un cours au Collège de France. La famille de M. Nourrisson a pensé à bon droit que des études si soignées ne devaient pas être soustraites au public. Le dernier ouvrage posthume de Jean Félix Nourrisson, *J.-J. Rousseau et le Rousseauisme*, publié par son fils M. Paul Nourrisson, Paris, Fontemoing, 1903, 1 vol. in-8 (7 fr. 50) est extrêmement riche d'analyses, de jugements comparés, de rapprochements entre les divers ouvrages de Rousseau et sa correspondance.

Le R. P. Lecanuet a terminé son ouvrage biographique sur *Montalembert*, Tome III, *L'Église et le Second Empire, 1850-1870*, Paris, Poussielgue, 2e éd. 1902, 492 p. La lecture en est extrêmement attachante. Les temps héroïques de l'*Avenir* et des luttes pour la liberté de l'enseignement sont passés. Ceux des désillusions et des déboires politiques sont arrivés. Parmi les difficultés de la situation créée par la révolution de 1848, Montalembert se laisse guider par une sorte d'opportunisme religieux, sans autre principe politique fixe que son attachement pour les libertés publiques et son désir de revenir le plus tôt possible aux pratiques politiques qui en assurent l'exercice. Il conseille à ses amis de voter pour Louis-Napoléon au plébiscite du 26 décembre, mais s'aperçoit bientôt que sa confiance a été indignement

surprise et exploitée. Entre autres effets funestes, la dictature a celui de diviser les catholiques et, de cette division, ils souffrent encore aujourd'hui. Le point de vue adopté par Montalembert est exposé dans le petit écrit sur *Les Intérêts catholiques au XIXe siècle*, l'un de ses meilleurs titres de gloire.

Tandis que Veuillot et l'*Univers* donnent bruyamment leur adhésion à l'Empire et glorifient dans tous les domaines religieux, politique et social, l'autorité et l'autoritarisme, Montalembert se réserve : de concert avec des amis de choix, il relève le *Correspondant*, pour l'opposer à l'*Univers*. Son échec aux élections de 1857 ayant terminé sa carrière politique, il se met à écrire *Les Moines d'Occident* qui remplissent les dernières années de sa vie dans les intervalles que lui laissent la défense du pouvoir temporel du pape et celle du libéralisme (congrès de Malines).

Dans le conflit religieux de Montalembert et de Veuillot, de l'*Univers* et du *Correspondant*, les sympathies, la confiance du pape Pie IX vont sans partage à l'*Univers* et à Veuillot. Les quelques brefs reçus de Rome par Montalembert en remerciement des écrits sur le pouvoir temporel ne peuvent faire illusion. Le pape, dégoûté de sa tentative de libéralisme au commencement de son règne, repousse de tout son esprit et de tout son cœur les idées de liberté politique et religieuse. La condamnation du libéralisme, ou ce qui parut tel à ses contemporains, fut le dernier déboire de Montalembert malade, épuisé de travail. Il mourut ayant en perspective la définition de l'infaillibilité.

On voit assez le très grand intérêt d'un livre qui apporte sur notre histoire religieuse, avec une extrême abondance de pièces originales et inédites, des renseignements nouveaux ou trop disséminés jusqu'à présent pour être mis en œuvre. L'ouvrage du R. P. Lecanuet est très bien composé, avec ordre et méthode ; le récit en est clair, abondant sans surcharge, varié sans dispersion ; le style, aimable de simplicité. L'auteur a évité le péril d'introduire trop de petites dissertations dans le récit. Peut-être lui reprocherait-on à bon droit de paraître prendre à son compte la distinction de la thèse et de l'hypothèse par laquelle les catholiques s'imaginent échapper au double péril de passer pour des ennemis de la liberté auprès de leurs contemporains et pour hétérodoxes auprès de leurs coreligionnaires zélotes. Cette distinction qui a sa place dans une vie de Montalembert, puisqu'elle s'est introduite de son temps dans le vocabulaire catholique, est-elle autre chose qu'une défense d'occasion, une arme improvisée ? Quel est le sérieux d'une thèse que l'on déclare bien haut reléguer de suite dans le royaume des ombres et des chimères irréalisables ? Les socialistes ont mis plus de bravoure à affronter l'impopularité de leurs principes. Si une thèse est juste, comment ne pas entreprendre de lui donner un corps, une réalité de fait ? Si elle a des limites, il vaudrait la peine de les rechercher et de les proclamer. C'est ce que vient d'essayer un écrivain de grande valeur, M. L. Birot, en deux articles sur *La Crise du Libéralisme* (*Revue du Clergé français*, 1er mai et 1er juin 1903).

D'autre part, pourquoi énoncer une hypothèse grosse de menaces et de sous-entendus, où des adversaires ne peuvent pas ne pas voir une attitude gauche, embarrassée de réticences pour ne pas dire d'hypocrisie ? Lacordaire sentait bien l'inconvénient d'un langage dénué de franchise lorsqu'il se disait un libéral impénitent. Les catholiques continuent à se débattre, comme depuis cinquante ans, dans une indicible confusion d'idées, dans une terminologie vieillotte, sans vue précise de leurs propres principes politiques et des moyens de les faire valoir. Ils se targuent de principes, qu'ils conviennent ne pas vouloir appliquer ; ils cherchent un boulevard et une défense dans des pratiques libérales qu'ils déclarent fausses en elles-mêmes et dangereuses dans leurs conséquences. La contradiction des idées aboutit à l'incohérence des efforts et à l'impuissance dans l'ordre des faits.

Quelles que soient les pensées personnelles du lecteur, l'ouvrage historique de M. Lecanuet a le grand mérite subsidiaire de provoquer à la réflexion sur les questions complexes de philosophie politico-religieuse.

L'*Essai sur Taine, son œuvre et son influence d'après des documents inédits*, par M. Victor Giraud, Paris, Hachette, 2e éd., 1901, 311 pages, n'est pas seulement un livre intéressant d'histoire littéraire ; il est d'abord cela, puisque Taine, psychologue, historien, critique, philosophe, est un des douze ou quinze très grands noms de notre littérature française au XIXe siècle, et qu'étudier son œuvre et son influence, c'est donc écrire un chapitre important d'histoire littéraire ; mais il offre en même temps ce grand intérêt pour notre histoire religieuse, de retracer les origines et le développement de la philosophie hégélienne en France, son influence si sensible dans l'idée de la « science » qui a longtemps prévalu parmi nous, sa trace dans les ouvrages de Taine et incidemment aussi dans ceux d'Ernest Renan.

Quatre chapitres remplissent tout le livre et contiennent une « histoire de la pensée et des livres de Taine », une étude sur le « logicien », entendez le théoricien et le sectateur d'une méthode que fut Hippolyte Taine, une étude sur le « poète », l'artiste, le maître écrivain qu'il n'a jamais cessé d'être, enfin un coup d'œil sur l'influence qu'il a exercée à l'égard des générations de 1850 et 1870.

De précieux appendices contiennent des extraits d'environ quarante articles de Taine non recueillis dans ses œuvres, quelques notes inédites et des fragments des *Origines*, des jugements et des extraits d'articles sur Taine. Les lecteurs du volume consacré par M. Giraud à Pascal retrouveront dans le présent Essai les qualités d'érudition d'un homme qui sait lire, et goûteront les nombreux renvois à tels articles peu connus de M. Lachelier, par exemple, la comparaison des diverses éditions des œuvres de Taine, le dépouillement fait à leur usage de la *Revue de l'Instruction publique*, de la *Revue des Deux-Mondes* et d'autres périodiques. M. Giraud s'est efforcé d'appliquer à Taine lui-même sa méthode afin de l'apprécier en dégageant, avec ses qualités maîtresses, les principales

influences qu'il a subies. Son sujet l'a bien inspiré. Nombre de ses pages compteront désormais pour quiconque voudra entreprendre une étude approfondie sur Taine ou sur l'un de ses ouvrages. Le travail primitif qui a servi de noyau à l'*Essai* a été communiqué jadis à Taine qui s'y est fort bien reconnu, et dont l'appréciation vient sanctionner les principales conclusions de l'auteur sur « l'unité et la liaison » des recherches entreprises par le philosophe et l'historien.

Paris.

Hippolyte Hemmer.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE[1]

17. Liturgie. — H. *Couronnements royaux et impériaux*. — Un ouvrage de M. Maltzew [**190**], paru après la réédition de Krumbacher, a eu un succès d'actualité au moment du couronnement de l'empereur Nicolas II : *Die heilige Krönung* (Berlin, 1896 ; 303 pp. in-8). Il est intéressant de comparer ce rituel avec les *ordines coronationis* conservés en Occident. M. Magistretti (dans l'ouvrage analysé dans la *Revue*, VII (1902), 551 suiv.) en a reproduit trois, celui du pontifical du IXe s., un autre tiré d'un pontifical du XIe s. (ms. 21 de la cathédrale), et un troisième provenant d'un ms. du XVe s. (à la basilique de Saint-Ambroise), et qui servait de missel le jour du couronnement

Il faut distinguer soigneusement à l'origine le couronnement des empereurs et celui des rois (Duchesne, *Liber pontificalis*, II, p. 38, n. 35) : celui des empereurs est caractérisé par la simple collation des insignes, principalement du diadème ; celui des rois, par l'onction.

Avant Charlemagne, il n'y a pas eu de cérémonie religieuse pour le couronnement des empereurs en Occident.

Sur l'Orient byzantin nous avons un travail de [**191**] W. Sickel, qui a dispersé çà et là une série d'articles sur le couronnement et le droit de couronnement. Le plus important pour nous a paru dans la *Byzant. Zeitschrift*, VII (1898), 511 : *Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrh.* Il montre que le diadème, insigne de la toute-puissance, adopté par Constantin, était à l'origine mis sur la tête par une main profane, à partir de 364 (Valentinien) par le prédécesseur qui choisissait son collègue et successeur. Souvent les empereurs se couronnaient eux-mêmes. Au commencement du Ve s., il n'y avait encore aucune tradition, aucun cérémonial constant. En 450 se produisit un fait décisif en Orient. A la mort de Théodose II, Pulchérie et l'arien Aspar devinrent maîtres de la situation et firent empereur Marcien. Le

1. Cf. *Revue*, IV (1899), 378 ; V (1900), 64, 167, 281, 452 ; VII (1902), 186, 275, 354, 478, 541.

couronnement eut lieu par la main du patriarche, Aspar étant exclu par sa confession et Pulchérie par son sexe. Pourquoi Marcien ne se couronna-t-il pas lui-même, nous l'ignorons. Mais le précédent était important. En 457, le trône était de nouveau vacant. Aspar était toujours le premier personnage de l'Empire ; le même patriarche était en fonction : il couronna Léon Ier. L'usage ainsi était créé. Il n'y avait pas de lieu de couronnement déterminé d'avance. Au commencement, on préféra Saint-Étienne, plus tard, Sainte-Sophie. Le cérémonial consistait en l'imposition de la couronne, après une invocation prononcée par le souverain (Corippvs, *In laud. Iust.*, II, 181). Le rit était accompli par le patriarche de Constantinople. L'empereur Justin Ier a été couronné deux fois, par le patriarche, puis par le pape Jean Ier, lorsqu'il vint à Constantinople en 524 (Hormisdas, *ep.* 67 ; *Lib. pont.*, I, p. 275 Duchesne).

Le même sujet a été traité de nouveau par [192] F. E. Brightman, *Byzantine imperial coronations*, dans *The Journal of Theological studies* (II [1901], nº 7, pp. 359-392). M. B. n'a pas connu l'article de M. Sickel. Il donne plus de détails sur les cérémonies et insiste sur la distinction entre les cérémonies civiles et les cérémonies ecclésiastiques.

L'intronisation des empereurs comporte déjà un cérémonial dans les récits de l'Histoire Auguste : cf. Vopiscus, *Tacitus*, 3-9 ; Capitolin, *Pertinax*, 4 suiv. ; *Gordiani*, 7 suiv. L'insigne conféré en signe d'élection est le *paludamentum*, la pourpre, accessoirement une couronne de laurier. Julien paraît avoir été le premier qu'on ait élevé sur le pavois (Am. Marc., XX, 4). Le diadème est plus ancien et remonte à Dioclétien, peut-être à Aurélien (Aur. Victor, *Epit.*, 50).

Après que l'Église s'est mise à intervenir, la cérémonie se passe encore dans un lieu profane, l'Hippodrome ou l'atrium du palais. Le premier empereur couronné dans une église est Phocas (23 nov. 602). L'élévation sur le pavois n'est pas toujours mentionnée, parce que cette cérémonie, d'origine germanique, est civile et précède les rites ecclésiastiques. Ceux-ci se fixent peu à peu. Les deux euchologes patriarchaux employés par Goar (ms. Barberini d'env. 795 et ms. Γβ 1 de Grotta Ferrata) nous représentent la cérémonie telle qu'elle se développait du viiie au xiie s. (Goar, éd. de 1730, p. 726). On peut compléter par la description de Constantin VII Porphyrogénète dans le *De Caerimoniis aulae Byzantinae* (xe s.). Le premier exemple incontestable de l'onction est celle du premier empereur latin, Beaudoin Ier (16 mai 1204) ; on voit, du même coup, le sens et la portée de l'innovation : c'est l'irruption du rit occidental en Orient. Elle subsista, mais sous une forme atténuée : l'empereur reçoit sur la tête une seule onction en forme de croix.

Quand on voulut couronner les empereurs en Occident, on emprunta le cérémonial usité à Constantinople. Le couronnement de Charlemagne fut une surprise faite au prince par Léon III. Le pape ne dut pas

s'attarder à réciter des oraisons. Nous possédons deux récits de cet événement.

Voici celui du *Liber pontificalis* : « Post haec, aduenientem diem Natalis Domini nostri Iesu Christi in iamdicta basilica beati Petri apostoli, omnes iterum congregati sunt (archiepiscopi seu episcopi, abbates et omnis nobilitas Francorum atque synclitus Romanorum, c. 21). Et tunc uenerabilis et almificus presul manibus suis propriis pretiosissima corona coronauit eum. Tunc uniuersi fideles Romani uidentes tanta defensione et dilectione quam erga sanctam Romanam ecclesiam et eius uicarium habuit, unanimiter altisona uoce, Dei nutu atque beati Petri clauigeri regni caelorum, exclamauerunt : « Karolo, piissimo « Augusto a Deo coronato, magno et pacifico imperatore, uita et uicto- « ria ! » Ante sacram confessionem beati Petri apostoli, plures sanctos inuocantes, ter dictum est ; et ab omnibus constitutus est imperator Romanorum. Ilico summus antistes et pontifex unxit oleo sancto Karolo, excellentissimo filio eius, rege, in ipso die Natalis domini nostri Iesu Christi. Et missa peracta, post celebrationem missarum, obtulit... imperator, etc. » *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, xcviii, 23-24, Leo III (795-816) ; II, p. 7.

Les *Annales Laurissamenses maiores* s'expriment plus brièvement (a. 800) : « Ipsa die sacratissima Natalis Domini cum rex ad missam ante confessionem beati Petri apostoli ab oratione surgeret, Leo papa coronam capiti eius imposuit et a cuncto Romanorum populo adclamatum est : « Carolo Augusto, a Deo coronato, magno et pacifico « imperatori Romanorum, uita et uictoria ! » Et post laudes ab apostolico, more antiquorum principum adoratus est adque ablato patricii nomine, imperator et Augustus est appellatus ».

De la comparaison de ces deux textes, il résulte que Léon III mit la couronne sur la tête du roi franc au moment où celui-ci se levait. Les assistants poussèrent l'acclamation convenue ; on chanta les laudes royales, litanie d'acclamations dont M. Duchesne a publié un spécimen d'après un psautier du temps (B. N. lat. 13159 ; *Lib. pont.*, p. 37, n. 33 ; dom Morin [**193**], d'après le Sess. 52, en a reproduit un autre exemplaire qui est de 858-867 ; cf. Daniel, *Codex liturgicus*, I, p. 120). Ensuite, on rendit hommage au nouvel empereur. Il y eut là une sorte d'improvisation.

Mais dans le courant du siècle eurent lieu d'autres cérémonies semblables : le couronnement de Louis le Débonnaire à Reims en 816 par Étienne IV, celui de Lothaire à Rome par Pascal le 5 avril 823, celui de Louis II par Léon IV en 850, celui de Charles le Chauve le 25 décembre 875 par Jean VIII ; ceux de Guy de Spolète en 891 par Étienne V et de Lambert, fils de Guy, en 892 par Formose ; celui d'Arnoulf en 896 par le même Formose. Il dut se constituer un cérémonial.

Il était fort simple. C'est ce cérémonial que reproduit le pontifical milanais du ixe s. Le consécrateur récite d'abord une oraison : « Exaudi

preces nostras et famulum tuum N., ad regendum Francorum imperium constitue, etc. » C'est l'oraison donnée par dom Martène, *ordo III* (p. 577). Suit une *consecratio*, la formule la plus longue de cette cérémonie ; elle se retrouve aussi dans Martène, *ib.* Alors le pontife impose la couronne d'or sur la tête de l'empereur en disant : « Accipe coronam a Domino Deo tibi praedestinatam ; habeas, teneas atque possideas, et filiis tuis post te in futurum ad honorem, Deo auxiliante, derelinquas. » La cérémonie se termine par une oraison. Plus tard, elle était plus compliquée, comme on peut le voir par les *Ordines* conservés dans le *Liber censuum* et que Pertz a publiés (*Mon. Germaniae*, série in-f°, *Leges*, II, I, 78, 79, 187, 193). Sur ces rits et les idées qui s'y attachèrent, cf. [**194**] W. Sickel, *Die Kaiserkrönungen von Karl bis Berengar* (*Histor. Zeit.*, LXXXII [1899], 1-37); *Die Kaiserwahl Karls d. g.* (*Mitteilungen des Institutes für österr. Geschichtsforschung*, XX [1899], 1).

Il faut ajouter que les empereurs francs n'acceptèrent qu'à regret l'ingérence ecclésiastique dans la transmission du pouvoir. Charlemagne sortit de la messe de Noël, l'an 800, fort mécontent (*Revue*, II [1897], pp. 283 sqq.) ; son fils, Louis, partageait ses sentiments et couronna lui-même, en 817, son fils Lothaire, dans une assemblée tenue à Aix-la-Chapelle (*ib.*, p. 301). C'était la vieille tradition impériale. Il n'a pas tenu à eux que cette cérémonie ne fût laïcisée ou tout au moins nationalisée. Les papes du IXe s., par leur ténacité, par leur attention à profiter de la première rencontre avec un empereur pour le sacrer, par l'habile interprétation de la fausse Donation de Constantin, créèrent peu à peu, à leur profit, un système de droit public et des idées qui allaient beaucoup plus loin que la simple fonction consécratrice. Sur les arrière-pensées politiques qu'a pu concevoir le pape en couronnant Charlemagne, cf. [**194** *bis*] E. Sackur, *Ein römischer Majestaetsprozess u. die Kaiser Krönung Karls d. Gr.*, dans *Historische Zeitschrift*, LXXXVII (1901), 385-406.

Les empereurs, d'autre part, se trouvaient par leur sacre annexés au clergé. D'après M. Brightman, ils entraient dans le rang des sous-diacres, étaient faits chanoines de Saint-Pierre et du Latran, et communiaient sous les deux espèces (*l. c.*, p. 390, n. 1).

Sur le sacre, on peut consulter, en outre, [**194** *ter*] Fustel de Coulanges, *La Transformation de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris, 1892 ; pp. 226-237 ; liv. III, ch. II, *Le sacre des rois*. Ce chapitre, un peu flottant, est insuffisant au point de vue liturgique. Fustel insiste surtout sur le caractère politico-religieux de la cérémonie et les obligations qui en découlent. Enfin qui voudra se faire une idée de ce qu'étaient ces solennités dans l'ancienne monarchie française pourra consulter, entre autres ouvrages, celui des [**194** *quater*] Godefroy (Théodore et Denys), *Le Cérémonial françois, contenant les cérémonies observées en France aux Sacres et Couronnements des Roys et Reynes, et de quelques anciens Ducs de Normandie, d'Aquitaine et de Bretagne : Commé*

aussi à leurs Entrées solennelles et de celles d'aucuns Dauphins, Gouverneurs de Province et autres Seigneurs dans diverses villes de ce Royaume (Paris, Cramoisy, 1649, 2 tomes en 4 vol. in-f.).

Le couronnement des empereurs est une cérémonie orientale. Le sacre des rois est une cérémonie occidentale. Dès lors, c'est dans les pays d'usage gallican qu'il faut en chercher la teneur. On emprunta le rit principal à l'ordination des prêtres et des évêques. Dans ces pays, contrairement à l'usage romain, mais conformément à des pratiques et à des textes de l'Ancien Testament, on faisait une onction aux prêtres sur les mains, aux évêques sur la tête et sur les mains. L'onction devint aussi la partie la plus notable du sacre des rois. D'ailleurs, Saül, David, Salomon n'avaient-ils pas été oints? En Espagne, depuis le VIIe s. au moins, le primat de Tolède fait une onction sur la tête du roi. Pour la France, nous n'avons pas de textes antérieurs au sacre de Pépin le Bref à Saint-Denis; l'onction est faite sur la tête, la poitrine, le dos, les épaules et les bras (Duchesne, *l. c.*). Il faut remarquer que si Charlemagne, comme empereur, n'a pas reçu d'onction en 800, c'est qu'il avait été déjà oint comme roi de France. Au contraire, Léon III donna l'onction royale au fils de Charles, après avoir couronné le père. Quand Lothaire, couronné empereur en 823, envoie son fils, Louis, avec l'évêque Drogon à Rome, le pape Serge donne l'onction royale au jeune prince (844). Mais les deux rits, l'onction royale et le couronnement impérial, vont bientôt se trouver réunis.

A vrai dire, on ne peut guère argumenter d'après l'*ordo* ambrosien du XIe s. (Magistretti, 112 sqq.); c'est comme roi d'Italie, non comme empereur, que le prince vient demander la consécration de l'évêque de Milan. Dans cette cérémonie, on commence par l'onction; le prélat, quoique indigne d'un tel honneur : « licet ab indignis episcoporum manibus », « per manus episcoporum licet indignas » (pp. 115, l. 10; 116, l. 19), confère successivement au prince la couronne, le sceptre, le glaive et l'anneau. Des formules appropriées accompagne la collation de chacun des insignes. Dans celle de la couronne, l'idée de l'évêque du dehors est développée : « Per hanc (coronam) te participem ministerii nostri non ignores; ita ut, sicut nos in interioribus pastores rectoresque animarum intellegimur, tu quoque in exterioribus uerus Dei cultor strenuusque contra omnes aduersitates Ecclesiae Christi defensor regnique tibi a Deo dati et per officium nostrae benedictionis in uice Apostolorum omniumque Sanctorum tuo regimini commissi utilis exsecutor regnatorque proficuus semper appareas » (p. 115, 13-20). Le roi, revêtu de tous les ornements, est conduit à son trône. Alors l'évêque prononçait une bénédiction en plusieurs phrases, à chacune desquelles l'assistance répondait *Amen*. On la trouvera dans le Missel de Léofric et dans Ménard. Cette bénédiction est de type gallican; une bénédiction analogue caractérise la messe de ce rit (Duchesne, *Or. du culte*, 213). L'évêque récitait une oraison et tous les assistants acclamaient le roi : « Vivat Rex N. in sempiternum, Amen. »

Les *principes populi* s'approchaient alors et l'embrassaient : « omnes principes populi ad osculandum regem accedant. » Une dernière oraison et une courte monition sur les devoirs des rois terminait la cérémonie.

Le troisième *ordo*, publié par M. Magistretti, permet de juger du chemin parcouru du XIe au XVe s. Il y a d'abord une cérémonie d'entrée et le roi est conduit par tout le clergé au palais. C'est là qu'on va le chercher en procession pour le couronnement à la basilique. Au moment de commencer la messe, l'archevêque demande au prince s'il est disposé à défendre l'Église et ses pasteurs. Cette question, évidemment une innovation, est posée au pluriel : c'est le seul emploi du pluriel de majesté dans tout ce rituel. Après la réponse affirmative du prince, l'archevêque revêt les ornements et commence la messe. Le sacre a lieu après l'épître. Le rituel suppose que le prélat est assisté de deux évêques (pp. 128, 17 et 25). On commence par l'onction « in capite seu in uertice », pendant que le chœur chante : « Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem... » La collation des insignes a lieu ensuite, mais dans un ordre différent de celui que nous avons vu : l'anneau, le glaive, la couronne, le sceptre et le globe. Le globe est un nouvel insigne ; il est d'ailleurs présenté avec le sceptre et, dans la formule de collation, le sceptre est seul mentionné. Les trois évêques bénissent successivement le roi et l'on chante le *Te Deum*. La messe se poursuit, avec des oraisons propres ; le roi vient à l'offrande ; avant l'élévation, on prêche ; le roi communie. Après la messe, l'archevêque donne une dernière bénédiction. Cet *ordo* est identique à celui qu'a publié Pertz, *Mon. Germaniae, Leges*, II, 503 (couronnement du 6 janvier 1311, d'après le ms. lat. B. N. 977, du XVe s.).

Nous avons d'autres *ordines* occidentaux se référant à un couronnement déterminé ; ils ont été publiés par Pertz, *ib.*, pp. 97, 187, 384 et 529 (18 janv. 1155, 15 avril 1191, 12 oct. 1273, 1312). Tous, ils comportent trois évêques. Celui de 1273 a eu lieu à Aix-la-Chapelle, par l'archevêque de Cologne assisté de ses collègues de Mayence et de Trèves. Ces quatre *ordines* possèdent également l'onction, placée au début de la cérémonie ; à Rome, l'onction est dévolue à l'évêque d'Ostie ; à Aix-la-Chapelle, c'est l'archevêque de Cologne lui-même qui la confère.

[**195**] Delisle (*Anc. Sacramentaires*, pp. 288-280) a publié une série de prières se rapportant au couronnement d'un prince. Elles se trouvent dans un ms. du XIe s., un sacramentaire de l'abbaye de Saint-Thierry, au diocèse de Reims (Bibl. de Reims, ms. 418-452). La dernière a pour titre : *Oratio qua benedixit domnus apostolicus Iohannes regem nostrum Ludowicum, iunioris Karoli imperatoris filium, Trecas ciuitatis.* Il s'agit donc du couronnement de Louis le Bègue par Jean VIII, lors du concile de Troyes en 878.

Les *ordines* anglais ont été étudiés et classés par l'éditeur du sacramentaire du VIIe s., dans le *Journal of theological studies*, II (1901), pp.

481-504 [196] : H. A. Wilson, *The English coronation orders*. M. W. distingue quatre groupes ou couches successives : 1° la forme la plus ancienne, représentée par le pontifical d'Egbert (probablement viiie-ixe s. : M. W. a une tendance à rajeunir ce texte), celui de Jumièges (ms. 368 de Rouen, provenant d'Alet, publié par dom Martène), et le missel de Leofric (cf. *Revue*, II [1897], 281) ; — 2° la forme du xe s., dite d'Ethelrède, représentée par les pontificaux de saint Dunstan (Paris, B. N. lat. 943) ; de l'archevêque Robert (Rouen Y 7 ; écrit à Winchester), pp. 140 suiv. de l'éd. Wilson dont il sera question dans une prochaine chronique ; de saint Thomas de Cantorbéry (attribution traditionnelle ; xiie s., copié sur un original plus ancien ; Douai 67), de Corpus Christi College (n° 146, à Cambridge), du British Museum (Claudius A iii), le codex Ratoldi (Paris, B. N. lat. 12052 ; écrit aux environs d'Arras, conservé à Corbie ; publié par Ménard) ; — 3° la forme du xiie s, postérieure à la conquête normande, appelée improprement ordo d'Henri Ier, représentée par des mss. du xiie s. et le pontifical légué à son église par l'évêque de Salisbury, Roger de Martivall (xiiie-xive s. ; Bodléienne, Rawlinson C. 400) ; — 4° la forme du xive s., représentée par des mss. du xive et du xve s., notamment le pontifical et le missel de l'abbaye de Westminster, et les mss. du *Liber regalis* : le missel a été publié par la société Henri Bradshaw en 1893 et 1896 (vol. II et III de la collection).

Le premier type est le plus ancien type gallican, tel que nous l'avons analysé d'après le premier *ordo* milanais. D'après M. W., la cérémonie se place à la messe entre l'évangile et l'offertoire. Dans la seconde forme, elle précède la messe. Tandis que dans la première, le roi est béni et oint en supposant antérieur son droit à la couronne, au xe s., la reconnaissance du roi par le peuple et le clergé est nettement marquée. Dans le troisième et le quatrième type, les formules sont plus développées, les insignes multipliés. Mais surtout une tendance se révèle de rapprocher de l'ordination épiscopale le couronnement royal. Déjà comme les prêtres, les rois de France et d'Angleterre sont oints à l'aide du chrême. Le jour du couronnement doit être un jour de fête solennelle ou un dimanche. Après l'onction, le *Liber regalis* décrit l'habillement du roi. On le revêt successivement d'un amict sur le tête, *propter unctionem* ; puis, d'une cotte ou *colobium sindonis ad modum dalmaticae*, c'est-à-dire d'une sorte d'aube ; d'une *tunica longa et talaris*, correspondant à la dalmatique ; des sandales ; des *armillae*, qui ne sont pas du tout des bracelets, mais une pièce de vêtement semblable à l'étole épiscopale ; enfin, le *pallium*, véritable chape royale, dont le tissu représentait des aigles d'or. Un témoin oculaire du couronnement d'Henri VI dit que le jeune roi était habillé comme un évêque qui va chanter la messe. M. W. aurait pu citer aussi Froissart, qui raconte d'Henri IV (1399) : « Le roi fut revêtu, comme un prélat de l'Église, de la cape de soie rouge. » Ces rapprochements sont exacts et une telle similitude ne peut être fortuite.

Des changements profonds ont été apportés au rituel dans les temps

modernes. Le successeur d'Henri VIII, Édouard VI, est encore couronné suivant le cérémonial accoutumé, sauf de légers changements et l'emploi de trois couronnes : la couronne du roi Édouard Ier, « l'impériale couronne de ce royaume », « une très riche couronne faite pour Sa Grâce ». Le couronnement d'Élisabeth se fait au cours d'une messe dite non par l'évêque consécrateur, mais par le doyen de la chapelle royale, qui a consenti à supprimer l'élévation ou consécration de l'hostie. L'épître et l'évangile sont lus à la fois en latin et en anglais. Le reste du rit paraît à peu près intact. Pour Jacques Ier, le cérémonial est tout en anglais. Enfin, les textes furent profondément altérés par l'archevêque Sancroft (couronnement de Jacques II) et par l'évêque de Londres, Henry Compton (Guillaume et Marie). Après ces deux revisions, aucune partie de l'ancien *ordo* ne resta intacte ou à sa place. Telle est l'origine du texte qui figure maintenant dans les livres du culte anglican et qui a été, dès lors, suivi sans changement notable.

Je ne connais que par des comptes rendus [**197**] A. Kröner, *Wahl u. Krönung der deutschen Kaiser u. Könige in Italien* (Fribourg, 1901 ; VII-190 pp.). L'auteur paraît ne s'être occupé que des questions de droit public que soulèvent l'élection et le couronnement des empereurs. Cependant, il a publié un *ordo coronationis* de Saint-Ambroise de Milan (peut-être celui de Sigismond). Il indique comme villes du couronnement Milan et Pavie seulement (jamais Monza).

On sait combien de légendes entourent un des plus célèbres instruments de couronnement, la couronne de fer conservée au trésor de Monza. Je ne puis ici que signaler le très intéressant article de [**198**] A. Barbier de Montault, *La couronne de fer au trésor de Monza*, *Revue de l'art chr.*, 1900, 377; 1901, 12. Cette couronne est d'origine italienne, donc ni « grégorienne » ni byzantine ; c'est une œuvre du IXe s. Au moyen-âge, en regard de la couronne d'argent d'Aix-la-Chapelle, du diadème d'or de Rome, le fer de la couronne d'Italie paraissait mystérieux et l'on y vit celui d'un des clous de la Croix. M. B. montre comment un passage de saint Ambroise (*De obitu Theodosii*; *P. L.*, XVI, 1464) a pu être le point de départ de cette légende. L'état actuel de la couronne remonte au sacre de Charles-Quint (1530).

Le cérémonial russe du couronnement est aussi un cérémonial élargi par des additions successives et qui ne représente nullement l'ordinal byzantin primitif. Il comporte l'onction, qui, tout au moins à l'origine, manquait dans le rit oriental. La première mention en est faite à propos du sacre de Basile Ier par Photius (*Byz. Z.*, VII, 548); mais cette mention même est très discutable (*P. G.*, CII, 765; cf. Brightman, *l. c.*, p. 384; voir plus haut, p. 496).

L'onction a reçu une place singulière, après le couronnement. A Constantinople, quand elle était pratiquée, et en Occident, comme nous l'avons vu, elle forme la première partie de la cérémonie. M. Maltzew croit que l'ordre russe est primitif : il faudrait prouver d'abord que l'onction est primitive. M. M. se fonde sur une assimilation du couron-

nement avec le baptême. La chrismation (confirmation) a lieu entre le baptême et la communion ; de même l'onction impériale entre le couronnement et la communion. Je ne pense pas que cette assimilation soit exacte. En Occident, les rits du couronnement se sont modelés sur ceux de l'ordination ; ils en ont suivi le développement ; leur place dans le pontifical en fait une annexe des rits de l'ordination. Il en est de même en Orient.

Nous en avons la preuve dans le cérémonial russe actuel. Le sacre fait de l'empereur un membre « ajouté au clergé ». Il est dans une situation intermédiaire entre le clergé et les fidèles. On le range dans la classe des *deputati*. C'est une classe assez modeste, mais qui le sépare du peuple et le rapproche, autant qu'il est possible pour un laïc, des diacres et des prêtres. Les ministres de l'autel comportent un grand nombre de degrés, à partir des diacres exclusivement. Le *deputatus* est au 29e rang ; il est au 14e rang du χόρος εὐώνυμος. Voici du reste ses fonctions : « ὁ δεπουτάτος καλεῖ τοὺς ἄρχοντας εἰς τὸν ἀρχιερέα καὶ τὸν ὄχλον μεθίστησιν ἀπὸ τῆς ὁδοῦ » (Maltzew, p. 72, n.). Sur ce point, d'ailleurs, l'église russe n'a fait que continuer la tradition de l'église byzantine. A Constantinople, l'empereur était aussi un *deputatus*, sans qu'on ait, semble-t-il, songé à tirer des conséquences ecclésiastiques de cette situation. M. M. ne nous dit pas si jamais un empereur de toutes les Russies a exercé ses fonctions de *deputatus*. Si humbles qu'elles soient, elles l'assimilent au clergé.

Un autre fait caractéristique est que, le jour du couronnement, il reçoit la communion dans la même forme que les prêtres.

L'onction impériale ne ressemble donc pas à l'onction qui suit le baptême, bien que sa signification ait pu être méconnue par le fait de l'emprunt aux usages occidentaux. Si, en Russie, elle suit le couronnement, c'est pour une raison politique. La consécration religieuse vient s'ajouter à la transmission du pouvoir exprimée par le couronnement, à peu près comme dans l'esprit des légistes français la bénédiction nuptiale s'ajoute au mariage civil. Le couronnement est un acte politique dans lequel la consécrateur joue presque le rôle de témoin : dans la prière générale pour le tsar après le couronnement, après que le tsar a prié lui-même pour lui-même et pour son peuple, tous, évêques, clergé et peuple, tombent à genoux et le tsar se tient seul debout.

Le livre de M. M. contient le récit détaillé de tous les couronnements russes, avec des développements sur les cérémonies byzantines. Nous y voyons que la présidence est dévolue au métropolite de Saint-Pétersbourg et Novgorod ; aux sacres d'Alexandre Ier et d'Alexandre II seulement, celui de Moscou a présidé. Le rituel dit simplement que c'est le plus ancien, c'est-à-dire celui dont le siège est le plus ancien. Dans l'église byzantine, le droit réservé au patriarche de couronner l'empereur n'entraînait aucune conséquence politique. Le patriarche ne tirait pas de ce privilège une situation particulière dans

l'État. Si l'orthodoxie était exigée de l'empereur, ce n'était pas comme une concession faite à l'Église, mais comme une condition préalable du pouvoir impérial. Comme l'a dit M. Sickel, les Byzantins distinguaient le domaine de l'Église et le domaine de l'État. Les pouvoirs ne s'opposaient d'ailleurs pas et l'Église était dépendante de l'État. Nous avons vu qu'il n'en allait pas tout à fait de même en Occident.

I. *Cérémonies diverses; Supplément.* — Je réunis dans ce paragraphe des notes qui n'ont pu prendre place dans les précédents, qui ont été omises ou qui se réfèrent à des publications survenues postérieurement.

1° *Eucharistie et sacrifice.* — Un aperçu des sentiments et des croyances relatives à l'Eucharistie dans le second et le troisième siècles a été tenté par [199] H. B. Swete, dans *The Journal of theological studies*, III, n° 10, 161-177. M. S. croit que la réunion unique ou presque unique des chrétiens est la réunion eucharistique; la vigile n'intervient que comme introduction. Les noms du rite sont : 1° *Eucharistie*: par un sentiment très délicat des temps nouveaux, les chrétiens font d'un accident du culte juif le centre de leur synaxe, et de cette prière centrale, le nom passe à tout le service avant le temps d'Ignace; un passage de ce Père, *Smyrn.* 6, montre la transition. — 2° *Oblation* : le nom, emprunté au culte lévitique, est appliqué par Clément de Rome, *Cor.* 40 (προσφοράς), 44 (δῶρα) à la prière eucharistique et à ses éléments matériels. — 3° *Sacrifice* : ce mot, emprunté à Malachie, I, 11 (θυσία καθαρά), dans une citation classique, à cette époque, au sujet de l'Eucharistie (Justin, Irénée, Tertullien, Cyprien), ne paraît pas impliquer un parallèle entre l'Eucharistie et les sacrifices d'animaux. Il désigne l'Eucharistie comme telle dans Cyprien qui assimile complètement l'action du prêtre chrétien avec le sacrifice de la Croix. Quant à la déclaration du Christ que le pain est sa chair et le vin son sang, M. S. distingue trois interprétations dans la littérature anténicéenne : 1° une tendance à spiritualiser et à obscurcir le rapport direct du pain à la chair et du vin au sang, tendance mystique qui pouvait procéder d'un disciple de Jean : *Didaché*; Ignace, quand il n'argumente pas contre les docètes; Clément et Origène; 2° l'idée d'une opération du Verbe divin ou de l'Esprit sur le pain et le vin par l'appel du prêtre (ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ) : Justin, Irénée; cf. la forme de l'*anaphora* dans les liturgies orientales, *Revue* VII (1902), p. 278; 3° la conception latine qui demande quelques explications. Tertullien ne regarde pas la consécration comme une réponse à la prière de l'Eglise et il ne parle pas du pouvoir de l'épiclèse : l'eucharistie est le corps et le sang du Christ, parce que le Christ l'a dit, de sorte que les paroles de l'institution suffisent à le garantir. Par suite, l'eucharistie est le corps et le sang du Christ par elle-même, en dehors de l'acte ou de la foi du communiant. Mais, d'autre part, le pain et le vin sont les figures représentant effectivement, par la parole du Christ, les réalités qu'elles symbolisent : *Corpus eius in pane censetur*, *De orat.* 6; *ipsum corpus suum*

repraesentat, *Adu. Marc.* I, 14; *eum intellegas corporis sui figuram panis dedisse*, III, 19; *figura autem non fuisset nisi ueritatis esset corpus*, IV, 40. Il est difficile d'indiquer dans quelle mesure saint Cyprien a accepté la théorie de Tertullien. Il paraît plus affirmatif. Il dit : le corps du Seigneur (*Ep.* XV, 1; LVIII, 9; cf. *De lapsis*, 26) sans ajouter : *id est, figura corporis*. Plus pratique, moins enclin à la spéculation, il ne s'est probablement pas posé les questions discutées par Tertullien.

Les chrétiens n'étaient pas, en effet, préoccupés de ces problèmes. En somme, comme Abercius le dit en son langage métaphorique, l'Église de ces temps reconnaissait la réalité des deux faces de l'Eucharistie : les éléments terrestres et le don céleste, εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα (IRÉN. IV, XVIII, 5). Les spéculations étaient abandonnées aux écrivains et restaient individuelles.

Les plus anciens témoignages sur l'eucharistie ont été réunis par [**200**] W. B. FARKLAND, *The early Eucharist* (A. D. 30-180); London, C. J. Clay, 1902, 132 p. pet. in-4°; prix : 5 sh. C'est un recueil clair et méthodique où les textes sont cités dans leur teneur et traduits. M. Farkland n'oublie pas la lettre de Pline le jeune, que les théologiens négligent souvent. A la suite des textes, on trouve une discussion généralement judicieuse.

Le sens des mots εὐχαριστία, εὐχαριστεῖν a été encore discuté dans un article posthume de [**201**] F. J. A. HORT, *J. of th. st.*, III (1902), 594, avec un supplément de J. O. F. MURRAY. Après avoir cité Philon et Aquila, constaté l'absence des mots dans les LXX, Hort reconnaît deux sens concrets outre le sens abstrait : action de grâces en paroles, action de grâces par des offrandes. Dans l'antiquité, le mot désigne l'offrande ou la chose offerte, mais non la cérémonie ou l'institution. Le mot a été pris à l'institution primitive de l'Eucharistie dans les Évangiles et la première épître aux Corinthiens. De même Justin, *Dial.* 70, dérive ποιεῖν de l'expression τοῦτο ποιεῖτε.

La question des rapports entre la Cène de Jésus et la Pâque juive, la Cène de Jésus et le service eucharistique a été reprise par [**202**] W. BERNING, *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form, nach den Berichten des Neuen Testaments kritisch untersucht* (Münster, Aschendorff, 1901; VIII-260 pp. in-8; prix : 5 Mk.) Un long chapitre est consacré à une discussion de la *Didaché*. M. Berning rapproche sa description d'autres passages des Pères apostoliques. Cette étude, toute de détail, est sérieuse et approfondie.

Les relations de l'eucharistie avec les antécédents juifs ont encore été discutées par [**203**] G. H. BOX, *J. of theol. studies*, III (1902), 357, qui croit que la cène, et par suite, l'eucharistie, est le *Kiddûsh* hebdomadaire, sanctification du sabbat, usage rabbinique antérieur à l'ère chrétienne. Le même auteur cite un ouvrage récent de [**204**] F. J. KEATING, *The agape and the Eucharist in the early church* (Londres, 1901), qui paraît ne pas s'écarter beaucoup des idées reçues jusqu'ici.

Puisque l'agape vient d'être mentionnée, il faut indiquer l'article

excellent de [205] F. X. Funk, *L'Agape* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1903, pp. 5-23. Un détail avait déjà été traité par [206] Ladeuze *L'Eucharistie et les repas communs des fidèles* dans la *Didaché* (*Rev. de l'Or. chr.*, VII [1902], 339-359) ; il semble certain que les chap. IX et X de la *Didaché* décrivent l'agape, parfaitement distincte de l'eucharistie décrite chap. XIV et XV. Cette solution présente beaucoup d'avantages.

La plupart de ces questions ont été traitées ou touchées dans l'ouvrage d'ensemble de [207] Franz Ser. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs, oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers*; I Band, *Altertum und Mittelalter* (Im selbst-Verlag des Verfassers; in Commission bei Datterer u. Cie, Freising, 1901 ; XVI-816 pp. in-8; prix : 10 Mk. 80). Ce livre a beaucoup de qualités. Il est à peu près complet : je n'ai cependant pas trouvé mention de l'euchologe de Sérapion. Il est fort bien composé, ce qui d'ailleurs devient de moins en moins rare en Allemagne. Il est clairement écrit. Le titre indique bien le sujet : c'est une étude d'histoire des dogmes; il montre aussi le but de l'auteur. M. R. est théologien, mais il est en même temps suffisamment historien. Ce n'est pas que, çà et là, on ne puisse trouver qu'il va un peu loin. Il traite sommairement des textes délicats, comme ceux d'Ignace d'Antioche; je suis loin d'approuver la discussion qu'en a faite M. von der Goltz (dans *Ignaz von Ant. als Christ und Theologe*); mais j'aurais été satisfait, si M. R. avait mis plus de nuances et de distinctions. Des raccourcis un peu brusques sont difficiles à éviter dans un ouvrage général. M. R. cite presque toujours en traduction; il serait utile en bien des cas d'avoir le texte original à côté, la terminologie des auteurs étant une des difficultés du sujet. La bibliographie n'est pas tout à fait au point. Sans rabaisser les mérites du P. Stiglmayr, dont les études sur le faux Denys l'Aréopagite sont minutieusement énumérés, p. 485, on eût pu citer aussi celles de M. Koch, qui s'est placé à un point de vue plus large et plus historique. M. R. ne connaît pas les travaux les plus récents sur les *Constitutions apostoliques* et la littérature qui s'y rattache ; sans doute, s'il a cité le Funk de 1891, c'est qu'il n'a pu consulter le Funk de 1901 : mais il eût pu avoir vent des discussions qui ont précédé ce dernier ouvrage. Aussi M. R. paraît-il ne rien savoir du *Testament de N. S.* Il a confiance en l'Irénée de Pfaff. Les livres liturgiques étudiés sont surtout les livres occidentaux. M. R. s'appuie sur les travaux et la chronologie de Probst; il ne cite Duchesne que pour le contredire. Evidemment, M. R. est plus familiarisé avec l'histoire des doctrines qu'avec la critique des documents. D'ailleurs, une partie de ces défauts n'existeraient probablement pas si M. Renz ne travaillait pas au fond d'un séminaire diocésain, à Dillingen. M. Renz a donné une somme de travail qui est fort rare. Nous souhaitons que l'évêque qui a le bonheur de posséder un pareil sujet le mette à portée des livres et en mesure de servir son Église par delà les frontières d'un diocèse bavarois.

Voici le plan de ce premier volume. — Livre I, La nature du sacrifice messianique d'après la Bible : conception du sacrifice à Iahvé dans l'Ancien Testament, le sacrifice du Christ et son image eucharistique. — Livre II, Le temps des Pères. 1° Avant Nicée : le banquet eucharistique, louange et action de grâces au Père (*Didaché*, Ignace, Justin, peinture de la *capella greca* ou *Fractio panis*, inscription d'Abercius, etc.); les éléments du banquet eucharistique, l'action de grâces de la créature rachetée (Irénée); la représentation du sacrifice de la Passion (Origène, Tertullien, Cyprien). 2° Théologie des Pères après la paix de l'Eglise : Augustin, identité de l'enseignement de l'Occident à celui d'Augustin; l'Eglise grecque d'Eusèbe à Jean Damascène. 3° L'idée de la liturgie eucharistique dans les livres de culte occidentaux et orientaux. — Livre III, Le moyen âge. 1° Les explications de la messe en Occident, en Orient. 2° La théologie des VIIIe, IXe, Xe siècles (en Occident). 3° Les adversaires de Béranger. 4° La théologie scolastique.

On notera dans ce plan la tendance à faire passer l'Occident avant l'Orient. Dans le livre II, 2°, il est assez choquant pour un historien de commencer par saint Augustin et de continuer par saint Jérôme et saint Ambroise. La situation particulière de saint Ambroise rendait nécessaire un ordre plus rigoureusement chronologique.

En dépit des réserves, assez légères, que nous avons formulées, le livre de M. Renz est bon et restera, parce qu'il est fondé sur l'étude directe des textes. J'en recommande la lecture aux personnes qui s'imaginent que ces problèmes sont tout simples et qui prétendent résoudre toutes les difficultés en cousant trois ou quatre citations isolées de leur entourage et séparées entre elles par des siècles.

Je ne connais pas le second volume consacré aux discussions des théologiens modernes; il ne rentre pas dans notre cadre.

Il est très regrettable que ce livre n'ait pas d'index.

Un des symboles de l'eucharistie fait l'objet d'un article de [**208**] C. M. Kaufmann, *La Pégé du temple d'Hiérapolis*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, II (1902), 529-548. La bizarre production qui porte le titre de Ἐξήγησις τῶν πραχθέντων ἐν Ἱέρσιδι et que Bratke a publiée contient un passage sur une fontaine, πηγή, et un poisson merveilleux. M. Kaufmann rapproche ce texte de l'inscription d'Abercius.

Une étude du « sacramentaire de Sérapion » a été publiée par [**209**] P. Drews : *Ueber Wobbermins altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens; Zeit. f. Kirchengesch.*, XX (1900), 291-328, 415-441 : type égyptien des prières, rôle de Sérapion, origine et caractère du recueil, âge des prières, tels sont les points traités. Un certain nombre de prières, nos 1, 15, 16, 17, ont reçu leur forme actuelle vers 350; mais la partie principale de la collection pouvait appartenir au commencement du IVe siècle. A propos d'une expression de ces prières, τὰ δύο τιμιώτατα Σεραφείμ, [**210**] Eb. Nesle, *ib.*, 553-554, fait remarquer que cette expression est conforme à Isaïe, VI; Origène voyait dans les deux séraphins le Fils et l'Esprit! Ce n'est que plus tard qu'on a eu quatre, puis des myriades de séraphins.

Quelques corrections à l'Euchologe de Sérapion ont été proposées par [**211**] Ed. Kurtz, dans la *Byz. Zeitschrift*, VIII (1899), 645. Plusieurs sont empruntées à l'édition de ce texte donnée en 1894 par A. Dimitrijevskij. Ainsi il avait été publié déjà avant M. Wobbermin, qui ne s'en est pas douté non plus que ses nombreux critiques. L'édition Wobbermin est bien supérieure à celle du savant russe et il n'y a pas à regretter ce double emploi.

Je n'ai pas reçu la brochure de [**212**] P. Drews, *Zur Enstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe* (Tubingue, 1902 ; 36 pp. in-8). Je n'y perds rien, à en juger par la critique détaillée de [**213**] F. X. Funk, dans l'*Historiches Jahrbuch*, XXIV (1903), 62-72 et 283-302. La théorie de M. Drews est une de ces constructions ingénieuses comme il nous en arrive de temps en temps d'Allemagne. Le canon primitif de la messe était composé de deux parties : 1° *Hanc igitur oblationem... Supplices te rogamus... ;* 2° *Te igitur... Communicantes.* Tel était l'ordre primitif, tel qu'il résulte de la lettre d'Innocent I à Decentius, au commencement du ve siècle. Un pape, qui est probablement Gélase, a interverti les deux parties sur le modèle du canon alexandrin que l'on suivait à Milan. D'ailleurs, à cette époque, le patriarche d'Alexandrie, Jean Talaia, a séjourné à Rome et a dû mêler son rit avec celui des Romains. « Voilà pourquoi votre fille est muette. »

Ce système rend encore plus incompréhensible la succession des prières. M. D. est obligé de supprimer *igitur* de *Hanc igitur*. On retombe malgré cela dans la même difficulté. Il n'est pas question d'oblation dans ce qui précède. En réalité, le *Te igitur* cause à cette place moins d'étonnement. Il s'adresse au Père, que l'on vient de prier et louer dans la préface ; il traite des offrandes qui ont été mentionnées dans les secrètes. Le développement est suffisamment logique.

Quant aux données historiques mêlées au roman de M. D., M. Funk montre longuement leur incohérence. Il faut n'avoir jamais mis le pied dans une sacristie pour s'imaginer que l'on peut se risquer à passer d'un rit à un autre, ou dans une église pour croire qu'un évêque peut mélanger publiquement deux rits différents. La liturgie de saint Marc, sur laquelle on s'appuie, ne nous est pas connue avant le xiie siècle ; il est d'ailleurs probable qu'elle est ancienne. Les renseignements que l'euchologe de Sérapion fournit sur l'usage alexandrin au milieu du ive s. interdisent d'accepter les hypothèses de M. D. sur la contexture de la messe en Égypte et à Milan. M. D. n'a pas compris la lettre à Decentius et n'a pas vu quelles cérémonies vise Innocent I (la lecture des diptyques). Enfin M. Funk montre l'inanité des rapprochements verbaux essayés par M. Drews.

Il y aurait encore beaucoup à dire, et sur Gélase, dont l'activité liturgique n'est pas connue de manière certaine, et sur le texte du canon, dont MM. Drews et Funk discutent la vulgate romaine sans s'inquiéter de son histoire, et sur les protestations d'Innocent I contre le rit gallican, dont il faudrait dire au moins un mot, et sur bien d'autres

choses. Mais M. Funk en a peut-être déjà trop dit. Quelques renvois à Duchesne, *qui n'est pas cité une seule fois par M. F.*, eussent suffi.

L'aventure de M. Drews prouve que l'on ne saurait, sans une longue intimité avec les textes et les cérémonies, se hasarder dans le domaine très particulier de la liturgie.

Nous remettons le pied sur un terrain solide avec [**214**] Edmund Bishop. L'excellent philologue ne lance pas des ballons qui ont l'honneur de crever très haut. Précisément, sur le canon de la messe, il nous donne une étude : *On the early texts of the roman canon*, dans le *Journal of theological studies*, IV (1903), 555-578. Il compare les variantes caractéristiques des plus anciens mss. et distingue deux familles : *A*, représentée par le missel de Bobbio, le missel Stowe et le *missale Francorum* ; *B*, représentée par le vieux ms. du sacramentaire dit gélasien (Vatic. *Reg.* 316), le ms. de Cambrai 164, le ms. du Vatican *Reg.* 337 et le ms. Ottobonien (Vat. Ottob. 337). Ce classement résulte au premier coup d'œil du tableau des variantes. Le type *A* remonte pour M. B. aux premières années du VIIe s. Le canon du missel Stowe est de la première main comme les diptyques (VIIIe s.). Parmi les saints irlandais mentionnés, Justus est le dernier par ordre de date : il mourut en 627. On peut supposer qu'il fallut un certain temps avant qu'on ne l'insère aux diptyques. D'autre part, le *Reg.* 316 représente un texte du VIIe siècle, peut-être un original un peu plus ancien, peut-être aussi un remaniement récent. Ce sont les variantes qui peuvent décider. *A* présente l'addition : *et petimus* : « Supplices rogamus et petimus », et la variante *suscipias* : « ut placatus suscipias », dans la prière *Hanc igitur*; la variante *in sublimi altari tuo* dans le *Supplices te rogamus*. Ces leçons sont aussi celles du traité *De sacramentis*, attribué à saint Ambroise, écrit en tout cas au IVe siècle : « *Et petimus* et precamur ut hanc oblationem *suscipias in sublimi altari tuo*... sicut *suscipere* dignatus es... » (IV, VI ; Duchesne, 3e éd. p. 178). M. B. conclut de ce rapprochement que *A* est plus ancien que *B*. On peut objecter que *A* est d'origine gallicane et que le raisonnement de M. B. prouve seulement la parenté des rits milanais et gallican. Il serait prudent de dire canon « latin », sans spécifier l'origine.

Le *Memento* des morts appartenait à cette forme du canon romain. Mais en Gaule, on avait l'habitude de lire à haute voix les noms des défunts. Le culte des morts, l'affection pour les proches disparus donnaient à cette lecture un relief qu'elle n'avait pas en Irlande par exemple. La Gaule est le pays d'où est venue « la fête des morts ». A Rome, la commémoraison des morts se faisait à la messe dans une prière silencieuse. Quand les livres romains ont été introduits en Gaule, il y a eu un conflit. Nos mss. en ont conservé la trace.

Parmi les mss. de groupe *B*, le ms. Ottoboni a une situation particulière. On sait que ce ms. est d'origine parisienne. Son texte du canon est le plus voisin de notre vulgate actuelle. Il insère dans le *Te igitur*

l'addition que le *Micrologus* jugeait superflue : « Et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus », et comme variante, « qui tibi offerimus », qui sera substitué dans la suite à *qui tibi offerunt.* Avant le récit de l'institution, il a la formule : « Dilectissimi Filii tui Domini nostri », au lieu de « D. f. t. Domini *Dei* nostri ». Il supprime *sumus* dans « Unde et memores sumus Domine ». Il ajoute dans le *Libera* après le *Pater*, à la liste des saints : « et omnibus sanctis ». Toutes ces variantes ne se trouvent pas dans le *Reginensis* 337, publié par Muratori avec le ms. Ottoboni. Le *Reginensis* a donc seul le texte pur du canon, tel qu'il était inséré au sacramentaire grégorien. Le ms. Ottoboni en représente une recension parisienne, et c'est cette recension parisienne qui est devenue le texte de l'Église universelle.

Dans un autre article du même *Journal of th. st.*, IV (1903), 411-425, [**215**] E. Bishop étudie *Some early manuscripts of the « Gregorianum »*. Une des difficultés inhérentes au sacramentaire grégorien est la rareté des mss. absolument purs et auxquels on n'a pas ajouté le supplément carolingien dû probablement à Alcuin (*Revue*, II [1897], 279). M. B. en signale un qui répond à ces conditions et que l'on n'avait pas encore décrit, le ms. 154 de Cambrai, vers 811 ou 812, avant 817. Ce ms. représente assez exactement le texte envoyé en France par le pape Hadrien. L'*incipit* a les mots : *ex authentico libro bibliothecae cubiculi scriptum*. Au sujet de cet *incipit*, M. B. remarque que le texte original devait être : *Hic* ou *Incipit sacramentorum* (s. ent. *liber*); l'addition de *liber* est une correction de grammairien étroit, comme aussi la création du barbarisme *sacramentorium*. A côté du ms. de Cambrai, M. B. place comme représentants fidèles de l'original : les deux mss. publiés par Muratori, le ms. Ottoboni et, avant tout le *Reginensis* (restitué dans l'ordre du ms., c'est-à-dire Muratori, II, col. 1-6, 357-361, 7-138, 241-272); puis, les mss. de Rodradus (B. N. lat. 12050), de Beauvais (ib. 9429) et d'Arles (ib. 2812). Le ms de Nonantola (ib. 2292; cf. *Revue*, II [1897], 279), est à un échelon inférieur et trahit les premiers essais d'introduire dans le Grégorien des éléments d'origine gélasienne ou gallicane.

Dans cette discussion, M. Bishop distingue deux systèmes de nommer les dimanches d'été ; l'un, d'origine franque, a survécu et consiste à les numéroter jusqu'à l'Avent de 1 à 24, 25 ou 26 ; l'autre est romain et subdivise ces dimanches en quatre groupes : *post Pentecosten*, *post natale Apostolorum*, *post natale Laurenti*, *post S. Angeli* (ou *post Cypriani*).

En somme, M. Bishop arrive à un résultat prévu : le texte de Muratori est, des textes imprimés, le seul qui compte. On le savait déjà ; mais on n'est pas fâché d'en avoir la démonstration.

Un point particulier, qui tient à la messe, mais aussi au reste de la liturgie, a été élucidé par [**216**] Edm. Bishop, *Kyrie eleison, A liturgical consultation* (Weston super-mare ; tirage à part de *Downside Review*, déc. 1899 et mars 1900; 23 pp. in-8). Le premier exemple connu de

l'exclamation *Kyrie eleison* est païen ; Arrien, le biographe d'Epictète, dit : « Nous prions Dieu en l'appelant : *Kyrie eleison* » (*Dissert. epict.*, II, 7). Nous avons là une de ces rencontres qui témoignent, non d'emprunts, mais d'une communauté d'idées et de sentiments (voy. *Revue*, VII [1902], 283-284). L'expression paraît demeurer confinée dans les milieux populaires. La première mention chrétienne se montre dans ce qu'on a appelé la liturgie clémentine, c'est-à-dire le livre VIII des *Constitutions apostoliques*. Nous nous trouvons alors à Antioche, vers la fin du IVe siècle, et nous sommes en présence d'une prière litanique semblable à celle des liturgies grecques postérieures. Auparavant, il y a bien une mention du *Kyrie* dans le récit de la pèlerine gauloise (Silvie). Elle raconte qu'à Jérusalem, au lucernaire, on lit les diptyques et à chaque nom prononcé par le diacre les enfants de chœur répondent *Kyrie eleison* : « Diacono dicente singulorum nomina, semper pisinni plurimi stant, respondentes semper : *Kyrie eleison*, quod dicimus nos : *Miserere nobis*, quorum uoces infinitae sunt » (voy. le texte dans Duchesne, 3e éd., p. 493). M. B. considère cette pratique encore comme à demi-populaire, avant que la liturgie l'ait régularisée. En tout cas, Jérusalem est dans l'obédience d'Antioche, et une similitude d'usages n'aurait rien de surprenant. Pour la même raison, il y a des traces de la même pratique dans les œuvres de saint Jean Chrysostome.

En Italie, les témoignages les plus anciens sont, pour Rome, le sacramentaire gélasien et une lettre de saint Grégoire le Grand (oct. 598) ; hors de Rome, la règle de saint Benoît (mort en 543).

Dans la lettre IX, 12 (Bénédictins ; IX, 26 éd. des *Monumenta*), Grégoire se défend d'avoir imité une église étrangère (CP.) en introduisant le *Kyrie*. Aux jours de fête, dit-il on chante le *Kyrie* et le *Christe eleison* avec d'autres choses (*alia quae dici solent*) ; c'est donc une prière litanique. Les dimanches ordinaires, on chante seulement *Kyrie* et *Christe*. C'est un chant alterné, dans lequel le peuple répond. Le sacramentaire gélasien est, quoi qu'en ait pensé M. B., un témoignage contemporain ou un peu postérieur. La règle de saint Benoît prescrit le *Kyrie* à la fin des heures.

Mais, avant que saint Grégoire ait introduit le *Kyrie* à la messe, il était en usage à Rome, sans doute à l'office et dans la vigile. C'est ce qu'atteste le canon 3 du concile de Vaison, tenu en 529 sous la présidence de Césaire d'Arles. Cependant Césaire ne le mentionne pas dans ses règles monastiques ; il apparaît dans celle qu'édicte un de ses successeurs, Aurélien (546-553).

D'autre part, saint Germain de Paris (555-576), en décrivant la messe gallicane, y mentionne le *Kyrie*. M. B. rappelle que cet évêque était d'Autun et a pu écrire à Autun, son unique ms. provenant de cette ville. La Bourgogne était en relation directe et étroite avec Constantinople. C'est par là que le *Kyrie* s'est introduit dans la Gaule du Nord, parallèlement à l'influence romaine.

C'est par là aussi qu'est venu l'*Aius*, le trisagion (*Agios o theos*, etc.), qui n'apparaît pas à Rome avant le XIe s., mais se trouve en Gaule dans le pontifical de Prudence de Troyes (846-861). M. B. y voit un retour à un usage gallican plus ancien, momentanément abandonné lors de l'adoption de la liturgie romaine.

En résumé, le *Kyrie*, prière populaire, ne se trouve attesté dans les liturgies grecques qu'après 350; s'introduit à Rome au VIe siècle, et, vers le même temps, en Gaule. Je dois ajouter que M. Duchesne, *Origines*, 3e éd., p. 164, le croit beaucoup plus ancien à Rome ; mais il se fonde seulement sur des analogies. Par contre M. Bishop me semble affaiblir bien arbitrairement le témoignage de la pélerine gauloise. Rapproché de celui des *Constitutions apostoliques*, il conduit plutôt à penser qu'alors, dans une partie de l'Orient, la forme litanique de la prière existait ; cette disposition même suppose que le *Kyrie eleison* avait été admis dans la liturgie depuis un certain temps.

Les explications de la messe sont l'objet de la seconde partie du livre de [**217**] A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter* (Fribourg, 1903 ; XII-770 pp.). La première, intitulée « Croyance populaire et pratique ecclésiastique », touche à des usages plus ou moins légitimes de la messe. Je ne connais cet ouvrage que par des comptes rendus.

Le mot *missa* a été de nouveau étudié par [**218**] Kellner, *Wo u. wann wurde « Missa » stehende Bezeichnung für das Messopfer*, dans la *Theol. Quartalschrift*, LXXXIII (1901), 427-443. *Missa* aurait été employée pour la première fois avec le sens de « messe » dans les conciles gallicans de la première moitié du VIe s. Jusque là, ou en même temps, on employait : *Collecta* (traduction de σύναξις, voy. Du Cange, v°) *Sacramentum*, *Oblatio*, *Sacrificium*. A partir du VIIIe s., on ne trouve guère que *missa*. A ces données, on peut objecter le texte connu de saint Ambroise, *Epist.* XX, 4-5 ; *P. L.*, XVI, 995 A : « Ego mansi in munere, *Missam* facere coepi ; *dum offero...* ». Je ne crois pas que *missam* désigne autre chose ici que la messe même. C'est une attestation très ancienne : à noter qu'elle provient de Milan et se place à côté d'un usage gallican. Voy. d'ailleurs sur ce mot *Revue*, II (1897), 287 ; M. Kellner aurait trouvé dans cette page des indications utiles.

Paris.

Paul Lejay.

Le Gérant : M.-A. Desbois

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LE SECOND EVANGILE

La priorité de l'Évangile de Marc, relativement à ceux de Matthieu et de Luc, est une opinion qui a depuis assez longtemps la faveur des critiques. Beaucoup admettent que le premier Évangile et le troisième dépendent de Marc et d'une autre source qui renfermait surtout les sentences et les paraboles de Jésus. Mais l'on s'est aussi demandé si le recueil des discours n'avait pas subi de retouches et de remaniements, avant de parvenir aux mains des rédacteurs qui ont donné leur forme définitive aux deux principaux Synoptiques, et si ces rédacteurs n'avaient pas connu Marc sous une forme plus ou moins différente de celle où la tradition l'a conservé. On s'accordait cependant assez à voir dans Marc l'écho direct de souvenirs historiques, et l'on acceptait volontiers ce que dit Papias des rapports personnels de l'évangéliste avec Pierre. Le problème a changé d'aspect par la publication du livre de M. Wrede sur le secret messianique [1], où le caractère historique du second Évangile a été attaqué par des arguments au moins spécieux, et qui contenaient même une grande part de vérité. Il n'était pas possible cependant de résoudre la question de valeur historique, sans examiner d'abord à fond la question de composition littéraire. C'est ce qu'a voulu faire et ce qu'a fait, avec beaucoup de sens critique, M. J. Weiss, dans un travail [2] qui rectifie sur plusieurs points les conclusions de M. Wrede, et qui ramène à leurs justes proportions les faits sur lesquels ce savant s'ap-

1. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien.* Göttingen, 1901.
2. *Das Aelteste Evangelium.* Göttingen, 1903.

puyait pour soutenir que tout ce qui, dans le second Évangile, concernait la messianité de Jésus, était un produit de la tradition chrétienne ou une vue systématique de l'évangéliste.

Il n'est pas nécessaire de montrer l'importance de ce débat : c'est la tradition historique de l'Évangile qui est en cause, et il s'agit de savoir dans quelle mesure Marc a pu reproduire ou modifier la physionomie réelle du Christ, de son ministère et de son action. Dans le présent essai, qui n'a rien de définitif, on se propose de montrer, soit d'après les travaux dont on vient de parler, soit d'après des recherches personnelles, comment le second Évangile est, quant à la composition, une œuvre de seconde main, une compilation de même genre que Matthieu et que Luc ; comment cet Évangile, quant à son objet et à son caractère, est une œuvre de foi beaucoup plus qu'une œuvre d'histoire ; comment, enfin, en ce qui regarde son origine, il convient d'apprécier le témoignage traditionnel sur le rapport de ce livre avec la prédication de Pierre.

I

Les traces de rédaction secondaire apparaissent dès le début, dans le récit du baptême et de la tentation du Christ [1]. Non seulement le texte de Malachie [2] : « Voici que j'envoie mon ange devant toi pour te préparer la voie », est une surcharge dans la citation d'Isaïe [3], mais cette citation même est une pièce rapportée entre le titre [4] :

1. Marc, i, 1-13.
2. iii, 1 ; Marc, i, 2 *b*.
3. xl, 3; Marc, i, 2 *a*, 3.
4. Marc, i, 1.

« Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ », et le début de la narration [1] : « Jean le Baptiste était au désert », etc. L'assertion de Jean [2] : « Il vous baptisera d'esprit saint », comparée à Matthieu [3] et à Luc [4] : « Il vous baptisera d'esprit saint et de feu », laisse soupçonner une rédaction primitive : « Il vous baptisera de feu », qui est confirmée par la suite du discours dans les deux autres Synoptiques [5] : « Il nettoiera son aire... et brûlera la paille au feu qui ne s'éteint pas ». Marc, pour l'adaptation au baptême chrétien, aura remplacé le feu par l'esprit, et les deux autres évangélistes auront combiné la leçon de Marc avec celle de la source [6], en attribuant sans doute au mot « feu » un sens métaphorique.

La description du baptême commence d'une façon un peu abrupte [7] : « Et comme il sortait de l'eau, il vit les cieux ouverts », etc., après l'indication générale [8] : « Et en ce temps-là, Jésus vint de Nazareth en Galilée et il fut baptisé dans le Jourdain par Jean » ; et l'on peut se demander si cette indication sommaire ne se reliait pas d'abord à ce qu'on lit plus loin [9] : « Et après que Jean eut été emprisonné, Jésus vint en Galilée, prêchant l'Évangile de Dieu. » Quoi qu'il en soit, la parole du Père céleste [10] : « Tu es mon fils bien-aimé, en toi je me complais », paraît secondaire relativement à la leçon occidentale de Luc [11] : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui »,

1. I, 4; cf. Matth. III, 1-3; Luc, III, 1-6.
2. I, 8.
3. III, 11.
4. III, 16.
5. Matth. III, 12; Luc, III, 17.
6. J. Weiss, 127.
7. Marc, I, 10; cf. 12.
8. I, 9.
9. I, 14.
10. I, 11.
11. III, 22 (D, mss. lat.). Ps. II, 7

leçon qui correspond au sens primitif de la description, à savoir la consécration messianique de Jésus [1].

Le récit de la tentation, dans Marc [2], est un abrégé original en sa forme, mais c'est un abrégé qui suppose derrière lui un tableau développé, comme celui qu'ont reproduit Matthieu [3] et Luc [4], à moins que ce ne soit ce tableau même.

M. J. Weiss [5] observe avec assez de raison que le résumé des premières prédications de Jésus [6] est plutôt un résumé de la prédication apostolique et ne paraît pas primitif à l'égard de Matthieu [7]. Le récit de la vocation des premiers disciples [8] est consistant en lui-même, mais l'enchaînement avec la scène de prédication dans la synagogue de Capharnaüm [9] est tout à fait défectueux : les disciples n'étaient pas à pêcher le jour du sabbat ; et s'il faut supposer un ou plusieurs jours d'intervalle entre la vocation des disciples et la prédication, il est impossible de concevoir que Jésus ne soit venu chez Pierre [10] qu'après avoir enseigné dans la synagogue. Cette confusion des récits résulte peut-être d'une transposition : la guérison de la belle-mère de Simon [11] se placerait fort bien le jour de l'arrivée à Capharnaüm, et la prédication un des jours suivants. L'anecdote du possédé [12] ne se rattache pas très naturellement à la scène de prédication, et

1. J. Weiss, 133.
2. I, 12-13.
3. IV, 1-11.
4. IV, 1-13.
5. P. 137.
6. I, 15.
7. IV, 17.
8. Marc, I, 16-20.
9. I, 21-22.
10. I, 29.
11. I, 29-31.
12. I, 23-28. Omise dans Matthieu.

l'on sent, à la fin de l'anecdote [1], quelque effort du narrateur pour rejoindre celle-ci. Ce qu'on dit du retentissement qu'eut le miracle [2] déborde le cadre ; les objections de M. Wrede [3] contre la déclaration messianique du possédé sont au moins fondées en ce sens que l'évangéliste a certainement voulu placer cette déclaration dès la première rencontre de Jésus avec le public galiléen, et qu'on y voit percer la préoccupation du témoignage rendu au Christ par les démoniaques. Néanmoins, l'ensemble des récits concernant le premier séjour du Sauveur à Capharnaüm et son départ [4] se présente assez bien et se fonde non seulement sur une tradition mais probablement aussi sur une rédaction très autorisée.

Le fil de la narration est coupé par l'histoire du lépreux [5], qui ne tient à rien et qui fait, jusqu'à un certain point, double emploi avec ce qui précède ; car le récit tend à expliquer pourquoi Jésus ne reste pas au même endroit. La diversité de provenance s'accuse en ce que, précédemment, Jésus, s'éloignant de Capharnaüm, va de bourgade en bourgade, tandis qu'ici le Christ évite les lieux habités et se voit poursuivi par la foule dans les lieux déserts. L'évangéliste semble avoir pris un récit tout fait et l'avoir logé, comme pour combler un vide [6], entre le départ de Capharnaüm et le retour dans cette ville pour la guérison du paralytique.

Suit une série de cinq conflits avec les pharisiens : sur la rémission des péchés, à propos du paralytique de Capharnaüm [7] ; sur la fréquentation des publicains, à propos de Lévi [8] ; sur le jeûne, dont Jésus dispensait

1. V. 27 ; cf. VIII, 19-21.
2. I, 28.
3. Pp. 23-32
4. I, 32-39.
5. I, 40-45.
6. J. WEISS, 152.
7. II, 1-12.
8. II,13-17.

ses disciples [1] ; sur le sabbat, à raison d'épis cueillis par les disciples [2], et d'une guérison opérée par le Sauveur [3]. La combinaison est rédactionnelle, et les éléments qui y sont entrés ne semblent pas avoir été puisés directement dans la tradition orale. A trois reprises [4], la tendance de l'évangéliste à faire valoir l'argument de messianité se fait jour dans le récit, et par deux fois [5] il est question du Fils de l'homme, quoique, si l'on en juge par le récit de la confession de Pierre [6], Jésus n'ait pas dû s'attribuer lui-même en public un titre équivalent à celui de Messie. Ou bien les récits où Jésus s'affirme et se démontre Christ appartiennent tout entiers à une rédaction plus récente que le récit de la confession, ou bien ils ont été retouchés et complétés. La dernière hypothèse paraît la plus vraisemblable.

On admet généralement que l'histoire du paralytique est homogène et qu'elle pourrait avoir eu lieu après la confession de Pierre, ou bien que la formule « Fils de l'homme » ne signifiait pas Messie dans cette circonstance [7], ou bien que le sens n'en était pas clair pour les auditeurs de Jésus. Aucune de ces hypothèses n'est satisfaisante. La déclaration n'a aucune portée si « Fils de l'homme » n'est pas l'équivalent de Messie, et elle n'est pas plus admissible après qu'avant la confession de Simon. Mais l'argumentation même, très facile à comprendre au point de vue du christianisme primitif et de la polémique avec les Juifs, l'est beaucoup moins au point de vue de l'Évangile. N'est-il pas singulier que l'on puisse

1. II, 18-22.
2. II, 23-28.
3. III, 1-6.
4. II, 10, 19-20, 28.
5. II, 10, 28.
6. VIII, 29-30.
7. On sait que de soi, la formule araméenne équivaut simplement à « homme ».

obtenir un récit complet en la laissant de côté, et en faisant suivre les paroles : « Et Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique [1] », de ce qu'on lit plus loin [2], après la répétition de la même formule : « Il dit au paralytique », à savoir : « Lève-toi, prends ton lit et va chez toi » ? La conclusion du récit [3] se rapporte seulement au miracle, et il n'est plus question du scandale produit par le blasphème que les pharisiens ont imputé d'abord au Christ.

L'histoire de Lévi contient deux éléments distincts, pareillement authentiques, mais qui semblent artificiellement réunis dans le récit de Marc : la vocation du publicain [4], et la réponse du Christ à ceux qui lui reprochaient de manger avec les publicains et les pécheurs [5]. L'idée d'un repas chez Lévi [6] a fourni la transition entre les deux ; mais cette transition est assez gauche pour trahir une addition rédactionnelle. Le rédacteur a dû trouver dans la tradition écrite les paroles concernant le jeûne, mais il applique directement à la mort du Christ ce qui avait été dit de la douleur des garçons de noces quand l'époux leur est enlevé inopinément [7]. La conclusion naturelle de la première histoire sabbatique est dans la sentence [8] : « Le sabbat en fait pour l'homme, et non pas l'homme pour le sabbat », qui est doublée par la réflexion [9] : « Si bien que le Fils de l'homme est maître du sabbat ». Mais il faut choisir entre les deux, et la seconde, où apparaît l'argument de messianité, a chance d'appartenir à l'évangéliste.

1. II, 5*a*.
2. V. 11.
3. II, 12. Cf. MATTH. IX, 8 ; LUC, V, 26.
4. MARC, II, 13-14.
5. II, 16-17.
6. II, 15.
7. Cf. *Études évangéliques*, 43, n. 1.
8. II, 27.
9. II, 28.

La conclusion de la deuxième histoire sabbatique [1], le complot des pharisiens et des hérodiens contre Jésus, anticipe sur la marche générale du récit évangélique : c'est une remarque qui a servi d'abord à préparer le dénouement de la carrière du Christ. Le rédacteur l'a trouvée toute faite et il a dû la prendre bien plutôt dans un document écrit que dans la tradition orale.

Depuis cet endroit jusqu'après la seconde multiplication des pains [2], la plus grande confusion règne dans le récit, et l'on peut dire que l'enchevêtrement des traditions et des rédactions est inextricable. L'idée dominante de l'évangéliste, surajoutée aux matériaux traditionnels, paraît être la mission des apôtres à Israël, avec l'arrière-pensée de leur insuffisance, au moins temporaire, pour la prédication aux Gentils qui est le but final de l'Évangile.

La dispute concernant les exorcismes [3] est visiblement interpolée dans l'anecdote relative aux parents de Jésus qui veulent le ramener chez eux [4] : le rédacteur aura voulu faire présager, dans l'attitude des parents et dans celle des pharisiens, l'endurcissement du peuple juif. Mais comme Matthieu [5] et Luc [6] ont trouvé dans une autre source la péricope de Béelzéboul, il est tout naturel d'admettre que Marc l'a prise au même endroit, en l'abrégeant et l'accommodant au cadre tout artificiel qu'il lui a donné. Les deux récits qui précèdent appartiennent à la rédaction de l'Évangile et sont destinés, le premier, description générale de l'activité bienfaisante de Jésus [7], à préparer la dispute sur les exorcismes, et le second, le

1. III, 6.
2. III, 7-VIII, 26.
3. III, 22-30.
4. III, 20-21, 31-35.
5. XII, 22-32, 43-45.
6. XI, 14-26.
7. MARC, III, 7-22.

choix des apôtres [1], à préparer la parole du Sauveur sur ceux qu'il regarde comme ses vrais parents [2]. Rien n'empêche que celle-ci ait été empruntée à la même source que la dispute sur les exorcismes [3].

Le discours des paraboles [4] est une composition artificielle qui tend maintenant à expliquer la réprobation des Juifs, mais dont la rédaction paraît avoir traversé plus d'une étape. Comme la sentence sur la rétribution [5], la comparaison de la lampe [6], la parabole du Senevé [7] se trouvaient certainement dans le recueil de discours qu'ont exploité les deux autres évangélistes, il n'est pas téméraire de penser qu'elles sont venues de là dans le second Évangile, et que les paraboles du Semeur [8] et de la Semence [9] ont aussi la même origine. De tous ces éléments l'on a voulu faire un discours suivi, et l'on a préparé la mise en scène [10] en vue de ce discours. Mais le discours même contient des éléments secondaires : l'explication de la parabole du Semeur, avec la question qui l'introduit [11], est surajoutée, et sur cette explication du Semeur est venue encore se greffer une explication générale touchant l'objet de l'enseignement parabolique [12], laquelle appartient à un autre courant d'idées que celui de la parabole et celui de son explicat ionparticulière [13].

1. III, 13-19.
2. III, 35.
3. J. Weiss, 170, est disposé à y voir un récit de Pierre, et il trouve dans la dispute sur Béelzéboulun mélange de tradition galiléenne avec le recueil de discours.
4. IV, 1-34.
5. IV, 24 ; cf. Matth. VII, 2 ; Luc, VI, 38.
6. IV, 21-22 ; cf. Matth. V, 15 ; X, 26 ; Luc, XII, 2.
7. IV, 30-32 ; cf. Matth. XIII, 31-33 ; Luc, XIII, 18-21.
8. IV, 3-9.
9. IV, 26-29.
10. IV, 1-2 (33-34).
11. IV, 10, 13-20.
12. IV, 11-12.
13. Cf. *Études évangéliques*, 72-79.

Il est probable que les trois récits de la tempête apaisée [1], du possédé de Gérasa [2], et de la fille de Jaïr [3] ont existé d'abord indépendamment l'un de l'autre dans la tradition orale ; mais il semble que le rédacteur du second Évangile les ait trouvés déjà réunis dans un document écrit dont il aura complété les descriptions, que ce document soit le recueil des discours ou une source particulière [4]. Il est possible que le recueil des discours n'ait contenu d'abord que des sentences et les linéaments de l'histoire évangélique, puis que l'on y ait inséré progressivement des récits tels que les tableaux du baptême et de la tentation, les trois miracles qui viennent d'être mentionnés, la multiplication des pains, la scène de la transfiguration et celle de Gethsémani, où Pierre, Jacques et Jean apparaissent en qualité de témoins privilégiés, comme dans l'histoire de Jaïr.

L'anecdote de Jésus à Nazareth [5] est de tradition primitive, sans lien réel avec son contexte. On peut se demander si le rédacteur ne l'a pas trouvée en rapport avec l'anecdote des parents venant chercher Jésus à Capharnaüm [6].

Ce qui est dit de la mission des Douze et du discours qui s'y rapporte [7] est visiblement emprunté à une relation plus complète, qui doit être celle où Matthieu [8] a pris son discours aux douze apôtres, et Luc [9] son discours aux soixante-douze disciples.

1. IV, 35-41.
2. V, 1-20.
3. V, 21-43.
4. J. Weiss, 198, émet ici la même opinion que pour III, 22-30 ; cf. *supr.* p. 521, n. 3.
5. VI, 1-6
6. III, 21, 31-35 ; cf. *supr.* p. 520.
7. VI, 7-13.
8. X.
9. X, 1-16.

Les propos tenus à la cour d'Hérode [1], et la mort de Jean-Baptiste [2] sont comme intercalés entre le départ des apôtres et leur retour, pour occuper l'attention du lecteur [3]. Les propos se retrouveront avant la confession de Pierre, où doit être leur place originelle. On peut supposer que le rédacteur les aura anticipés ici pour servir d'introduction à la mort du Précurseur, récit qui est, dans l'Évangile, un véritable hors-d'œuvre. Il est possible néanmoins qu'Hérode fût mentionné à l'occasion de la mission apostolique, et que son attitude expliquât le voyage qui a lieu après le retour des apôtres [4]. Cette indication aurait provoqué l'addition concernant Jean-Baptiste, que Matthieu a cru pouvoir abréger, et que Luc a cru devoir omettre.

Les deux récits de multiplication de pains [5] sont parallèles et semblent avoir commandé primitivement deux séries de souvenirs, également parallèles, qui ont l'air d'avoir été entrecroisées dans la rédaction de Marc. On peut hésiter à suivre M. Weiss [6] dans la reconstitution qu'il propose et d'après laquelle la demande de signes et le voyage à Césarée se seraient rattachés à la première multiplication des pains et à la traversée au pays de Gennésareth [7]. Le passage de Gennésareth à Césarée de Philippe [8], pour la confession de Pierre, que l'on veut mettre au bout de cette série, ne se fait pas si facilement, et les omissions de Luc [9], les combinaisons de Jean [10]

1. Marc, vi, 14-16.
2. vi, 17-29.
3. J. Weiss, 200.
4. J. Weiss, 203.
5. vi, 30-44; viii, 1-10.
6. Pp. 207-212.
7. vi, 53-56,
8. viii, 27.
9. Une lacune est sensible entre Luc ix, 17, et 18.
10. vi. Voir *Le quatrième Évangile*, 420-481.

sont un appui assez fragile pour cette hypothèse. La rédaction actuelle est dominée par une interprétation symbolique des récits, qui a déterminé le classement des anecdotes et inspiré les gloses du rédacteur. Le récit de la multiplication des pains qui vient maintenant le second n'est pas nécessairement moins ancien que le premier, et celui-ci, au contraire, peut être le dernier venu dans la relation évangélique. Le récit de la première multiplication est étroitement lié à celui de Jésus marchant sur les eaux [1] ; l'évangéliste a dû trouver les deux réunis dans la tradition et sans doute dans une rédaction qu'il a complétée, à sa manière, en observant que les apôtres n'avaient compris aucun des deux miracles [2]. Les deux étaient déjà symboliques dans la relation que l'évangéliste a exploitée, et Marc n'y ajoute que sa thèse sur l'inintelligence des apôtres devant les faits significatifs du don évangélique et de la puissance du Christ immortel.

Ce qui est dit du passage à Gennésareth semble appartenir à un autre ordre de souvenirs : ce peut être la suite du projet de retraite signalé avec le retour des apôtres auprès de Jésus [3]. La querelle sur l'ablution des mains [4] est comme une grosse interpolation, qui est destinée à montrer l'impéritie des apôtres galiléens dans l'affaire des observances légales. Ce morceau se présente à peu près dans les mêmes conditions que le discours des paraboles. On y discerne sans peine une parole qui avait dû être recueillie parmi les sentences évangéliques [5], et dont Marc a glosé la relation primitive en ajoutant un développement sur les habitudes pharisaïques [6], une prophétie

1. Marc, vi, 45-52.
2. vi, 51 *b*-52
3. vi, 30-31 *a*.
4. vii, 4-23.
5. vii, 5, 9-13, 15. Cf. J. Weiss, 223-224.
6. vii, 1-4.

d'Isaïe qui tend à expliquer la réprobation des Juifs [1], une question des disciples [2], analogue à celle qu'ils ont posée après la parabole du Semeur, et qui doit faire ressortir leur inintelligence, enfin la réponse de Jésus [3], qui est une véritable paraphrase de la sentence primitive, et qui n'est pas plus originale quant au fond, pas mieux réussie quant à la forme que l'explication allégorique du Semeur.

Le départ de Jésus pour le pays de Tyr [4] ne fait pas suite à la dispute sur l'ablution des mains ; il pourrait se relier au passage en Gennésareth [5]. Marc a trouvé toute rédigée l'histoire de la Cananéenne [6], car il retouche assez maladroitement le texte de la réponse que Matthieu [7] a conservé : « Il ne convient pas de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens », en écrivant d'abord : « Laisse premièrement les enfants se rassasier », ce qui suppose une interprétation allégorique de la parole et trahit l'intention d'y joindre une prédiction touchant la proposition ultérieure de l'Évangile aux Gentils.

Ce qu'on lit ensuite relativement à la venue de Jésus en Décapole [8] ne semble pas avoir d'autre objet que de placer en territoire païen la seconde multiplication des pains ; le miracle du sourd-muet [9], dans le contexte qui lui est donné, figure le salut des Gentils, comme la seconde multiplication des pains figure le don de l'Évangile et du Christ offert aux nations. Cette circonstance éclaircit la signification de la première multiplication, et

1. VII, 6-8 (Is. XXIX, 13) ; cf. IV, 11-12 (Is. VI, 9-10).
2. VII, 17 ; cf. IV, 10.
3. VII, 18-23 ; cf. VII, 18, et IV, 13.
4. VII, 24 *a*.
5. VI, 53-56.
6. VII, 24 *b*-30.
7. XV, 26.
8. MARC, VII, 31.
9. VII, 32-37.

rend compte du double récit : le premier figure la proposition de l'Évangile aux Juifs, par les douze apôtres de Jésus [1], et le double récit correspond à un double symbole. L'anecdote du sourd-muet appartient-elle à la rédaction de Marc ? M. J. Weiss [2] voudrait le penser, et il attribue la même origine à l'aveugle de Bethsaïde [3]. Pour le fond, et même dans leur économie extérieure [4], ces récits sont de très près apparentés à l'histoire de Jaïr : si l'on admet une tradition orale ou une source écrite pour Jaïr, il n'y a aucune bonne raison d'écarter cette hypothèse pour le sourd-muet et pour l'aveugle. Matthieu et Luc ont pu négliger ces deux miracles, parce que la mise en scène leur a inspiré le sentiment qu'elle provoque en M. Weiss lui-même.

Le second récit de la multiplication des pains [5] ne tient ni à ce qui précède ni à ce qui suit : c'est une pièce que le rédacteur a trouvée toute faite et qu'il a placée à l'endroit convenable pour le symbolisme qu'il y rattachait. La demande de signes [6] ne vient pas mieux après la seconde multiplication des pains que la dispute sur l'ablution des mains après la première. Elle a été insérée pour le même motif, pour caractériser, en face de l'Évangile, vraie nourriture des âmes, le judaïsme qui demande des signes [7], et elle a été empruntée à une source plus complète que Marc, la réponse de Jésus étant visiblement abrégée de ce qu'on lit en Matthieu [8] : « Il ne sera pas donné à cette génération d'autre signe que celui de Jonas. »

1. Cf. VI, 43.
2. Pp. 85, 205.
3. VIII, 22-26.
4. Cf. V, 37, et VII, 33, VIII, 23 ; V, 41, et VII, 34 ; V, 43, et VII, 36 VIII, 26.
5. VIII, 1-10.
6. VIII, 11-12.
7. Cf. I Cor. I, 22.
8. Matth. XII, 39 (XVI, 4) ; cf. Luc, XI, 29.

Le développement sur les deux multiplications de pains [1], que les apôtres sont supposés n'avoir comprises ni l'une ni l'autre, ne peut venir que du rédacteur évangélique : on y reconnaît son esprit et son inexpérience littéraire, comme dans le commentaire du Semeur et dans celui de la parole sur ce qui souille l'homme [2].

De même que la guérison du sourd-muet était destinée à présager la conversion des païens, celle de l'aveugle de Bethsaïde semble vouloir figurer pour l'évangéliste le progrès qui s'est accompli peu à peu daus la foi des apôtres. Elle sert d'introduction à la confession de Pierre [3]. Mais la mention de Bethsaïde [4] pourrait donner à penser que ce récit a suivi d'abord celui de la première multiplication des pains et l'anecdote de Jésus marchant sur les eaux [5].

Bellevue.

ALFRED LOISY.

1. MARC, VIII, 13-21.
2. IV, 13-23; VII, 18-23, *supr. cit.*
3. VIII, 27-IV, I.
4. VIII, 22.
5. Cf. VI, 45

ÉTUDES SUR LES PÉNITENTIELS

IV

LE LIVRE VI DU PÉNITENTIEL D'HALITGAIRE

Dans la série des Pénitentiels qu'il présente comme appartenant au groupe romain, Mgr Schmitz place le VIe livre du recueil d'Halitgaire, évêque de Cambrai sous le règne de Louis le Pieux [1]. On sait que ce prélat fut invité par son métropolitain, le célèbre Ebbon de Reims, à composer une collection pénitentielle tirée de sources dignes de confiance, *ex Patrum dictis canonumque sententiis*. On sait aussi qu'Halitgaire s'acquitta de cette tâche à une époque qui doit se placer entre 817 et 830 et qui peut-être n'est pas éloignée de 829, date où le concile de Paris, animé de dispositions réformatrices analogues à celles d'Ebbon, s'occupa de la question des pénitentiels.

L'ouvrage d'Halitgaire est composé de six livres. Les deux premiers, intitulés : *de vitiis octo principalibus* et *de vita activa et contemplativa*, sont faits d'extraits moraux empruntés aux ouvrages des Pères, saint Grégoire le Grand saint Augustin et autres. Le troisième traite *de ordine paenitentium*, le quatrième *de vitiis laicorum*, le cinquième *de ordinibus clericorum* ; ce sont des recueils canoniques, du genre de la collection dite *Dacheriana*, où sont réunis des textes relatifs à la pénitence, puisés dans les conciles et les décrétales. Enfin l'ouvrage se termine par un

1. Sur Halitgaire, voir Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, I, p. 863, et aussi les notices précédant diverses éditions du pénitentiel indiquées ci-dessous.

sixième livre qui, celui-là, est un véritable pénitentiel, ressemblant aux nombreux tarifs de pénitence répandus au VIIIe et au IXe siècle dans l'Empire franc. C'est ce pénitentiel qu'Halitgaire lui-même, dans la préface par lui rédigée, présente comme *de scrinio Romanae ecclesiae adsumptus*.

Canisius, qui le premier a publié le recueil d'Halitgaire, n'en a imprimé que les livres I à V [1]. Ceci tient évidemment à ce fait que, ayant pris pour base de son édition le ms. 570 de S.-Gall, il a cru pouvoir considérer comme quantité négligeable le court extrait du livre VI qui, dans ce manuscrit, est placé après l'*Explicit* du *liber quintus*. Les éditeurs postérieurs n'ont pas commis cette erreur : ils ont publié le livre VI à la suite des cinq premiers. Il n'y a, en effet, aucune raison de croire que le recueil ait paru tout d'abord en cinq livres (I à V), et que le VIe livre ait été ajouté après coup. Ce VIe livre est une portion intégrante de l'œuvre primitive. Telle est la conclusion qui découle de l'examen des nombreux manuscrits d'Halitgaire qui ont été conservés ; cette conclusion a été bien mise en lumière par une étude du P. de Nostitz-Rieneck [2]. Elle est aussi corroborée par une autre constatation. Le quatrième livre d'un pénitentiel en quatre parties [3], œuvre d'une époque plus avancée du IXe siècle, a utilisé le recueil d'Halitgaire, qui lui était certainement antérieur : or, il cite successivement le livre IV et le livre VI. Il est donc

1. *Antiquae Lectiones* (1604), V, II, p. 220 et s.

2. Voir les deux courtes études consacrées aux manuscrits et aux éditions du livre VI d'Halitgaire par le R. P. von Nostitz-Rieneck, S. J., dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, XIII (1889), p. 193-200, et XX (1896), p. 566-571. Elles ont été résumées par Mgr Schmitz, dans son ouvrage cité ci-dessous, II, p. 254 et s. — Aux manuscrits d'Halitgaire énumérés par le P. von Nostitz, il faut ajouter le n° 201 du chapitre de Verceil.

3. Ed. Richter, Marbourg, 1843. Sur cette collection, voir Maassen, *op. cit.*, p. 852 et s.

clair que l'auteur de ce recueil tirait ses extraits d'un Halitgaire en six livres [1]. Ainsi se vérifie l'assertion de Flodoard : « Halitgarius Cameracensis episcopus sex libellos de remediis peccatorum et ordine et judiciis paenitentiae conscripsit [2]. »

La question qui se pose à nous est celle de savoir si ce livre VI ou pénitentiel d'Halitgaire est vraiment un pénitentiel romain. Pour résoudre ce problème, la méthode à suivre est celle que nous avons suivie en étudiant d'autres tarifs pénitentiels. Elle consiste à examiner successivement chacun des canons dont est composé ce recueil que l'on prétend être romain.

Il existe plusieurs leçons du pénitentiel d'Halitgaire [3]. Si je me proposais d'en donner une édition, il me faudrait choisir, entre les divers textes, celui qui paraîtrait le meilleur. Mais, comme les diverses leçons ne présentent aucune différence essentielle, je crois pouvoir renvoyer le lecteur au texte de dom Ménard et du P. Morin, tel que le donne Mgr Schmitz dans son second volume ; ce texte

1. Halitgaire, VI, 28 et 29 = *Quadripartitus*, IV, 123 et 124.
1, 3 et 5 = 88, 89, 92.
34 = 96

Il est clair que c'est le pénitentiel d'Halitgaire qui est cité et désigné sous le nom de *Paenitentiale Romanum* dans le *Quadripartitus*.

D'autre part, l'auteur du *Quadripartitus* a emprunté au livre IV d'Halitgaire ; ainsi

Halitg. IV, 27 = *Quadrip.*, IV. 143
26 = 144, 145 et 146
31 = 147

Ajoutez-y que :

IV, 3 = 93
6 = 97
3 = 99, etc.

2. *Historia Ecclesiae Remensis*, II, c. 19 : *Monumenta Germaniae, Scriptores*, XIII, p. 467.

3. Le texte du recueil d'Halitgaire a été publié pour la première fois, au commencement du XVIIe siècle, par CANISIUS (*Antiquae lectiones*,

présente l'avantage d'une numérotation continue, qui rend les renvois faciles. Sur quelques points la leçon de dom Ménard semble corrompue ; il est facile d'y suppléer en recourant aux autres textes, par exemple à celui qu'a édité Wasserschleben.

Les travaux de Mgr Schmitz ont mis en lumière ce fait que trois séries principales de canons pénitentiels circulaient dans l'Empire franc au cours du VIIIe siècle. La première comprenait les dispositions tirées plus particulièrement des compilations en vigueur dans l'Église universelle et méritait ainsi le nom de canonique ; dans la seconde étaient réunis des canons se rattachant, par leur origine, vraie ou présumée, à des personnage de l'Église celtique et notamment à Cumméan ; enfin la troisième,

V., II, p. 220 et s.) ; mais cette édition ne comprenait que les livres I à V. Le VIe livre, réduit à fort peu de chose dans le manuscrit que suivait l'éditeur (S. Gall, 1570) avait été omis par lui. C'est Stevart qui, en 1616, publia le livre VI dans son *Tomus singularis insignium auctorum*. — Un texte quelque peu différent de ce livre fut publié par dom Ménard, dans ses notes sur le Sacramentaire Grégorien, d'après un manuscrit de Corbie, qui est actuellement le n° 12.315 du fonds latin à la Bibl. nat. (*Patrologia latina*, LXXVIII, col. 450 et s.). Ce texte a été reproduit par le P. Morin, dans son *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae* (édit d'Anvers, 1682, Appendice, p. 5). — On trouve le livre VI sous ses deux formes dans divers recueils : par exemple dans l'édition augmentée que Basnage a donnée des *Antiquae lectiones* sous le titre de *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum*, II, II, p. 87 et s. ; cf. *Patrologia latina*, CV, col. 649 et s. — Wasserschleben a publié le livre VI d'après le manuscrit 676 de S. Gall (*die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, p. 360 et s. ; cf. p. 58). Mgr Schmitz a publié ce texte d'après le manuscrit 3909 de la Bibliothèque royale de Munich (*Die Bussbücher*, I, *die Bussbücher und die Disciplin der Kirche*, p. 471 et s.). Dans le tome II du même ouvrage, à la suite des livres III et V, imprimés d'après un manuscrit Hamilton, il a réimprimé le texte de Morin (*Die Bussbücher*, II, *die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, p. 294 et s.). Sur les éditions d'Halitgaire, voyez NOSTITZ-RIENECK, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, XIII (1889), p. 194-195.

1. Voir surtout le chapitre de son tome II consacré aux pénitentiels triples, p. 159 et s.

faite de canons circulant sous le nom de Théodore, le célèbre archevêque qui gouvernait à la fin du VIIe siècle l'église de Canterbury, représentait l'élément anglo-saxon. Ces trois éléments étaient inégalement répartis dans les pénitentiels. Il y avait des recueils où prédominait l'élément canonique ; parfois à cet élément s'ajoutait, en des proportions plus ou moins considérables, l'élément celtique. Enfin, les recueils les plus complets sont ceux qui comprennent aussi la troisième série de canons ; celle de Théodore. Dans ces recueils tripartites, tantôt les séries demeurent distinctes : c'est le cas des pénitentiels connus sous le nom de *Sangallense tripartitum* et de *Capitula Judiciorum* [1] ; tantôt elles sont juxtaposées de façon à ne former qu'une série unique, comme dans le pénitentiel de Mersebourg [2] ; tantôt les séries elles-mêmes ont été disloquées, et les éléments empruntés aux diverses séries ont été répartis, d'après un plan plus ou moins méthodique, sans qu'on eût égard à leur origine, comme dans le pénitentiel *Vallicellanum I^um* [3]. En somme, l'Église franque a plus ou moins additionné ses pénitentiels canoniques de dispositions empruntées, suivant les circonstances, aux recueils d'importations insulaires. Or, je crois découvrir dans le livre VI d'Halitgaire trois séries distinctes : les canons 1-54, 55-77, 78-105. Je me propose de déterminer le rapport qui existe entre ces trois séries et les trois séries constituant, à des degrés divers, les pénitentiels francs de la fin du VIIIe siècle et du commencement du IXe.

1. Textes publiés dans SCHMITZ, II, p. 177 et s. ; p. 217 et s. Les *Capitula judiciorum* avaient été déjà publiés par Wasserschleben, sous le nom de *Paenitentiale XXXV capitulorum*, p. 505 et s.

2. Texte dans WASSERSCHLEBEN, p. 391 et s., et dans SCHMITZ, II, p. 358 et s.

3. Texte dans SCHMITZ, I, p. 289 et s. ; voir aussi l'étude antérieurement consacrée à ce pénitentiel dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, VI (1901), p. 289 et s.

CHAPITRE PREMIER

LA SÉRIE CANONIQUE (1-54)

I

En étudiant les canons de cette série, j'ai reconnu que le plus grand nombre présentaient une analogie, souvent parfaite, ou tout au moins très sensible, avec les canons de la série des *Judicia canonica* qui était répandue dans l'Empire franc dès le VIIIe siècle, ou avec d'autres canons dont l'origine canonique n'est point douteuse. Il a semblé indispensable de signaler cette analogie.

En outre, les canons de notre série se retrouvent, exactement ou avec des différences qui ne sont pas assez graves pour voiler l'origine commune, dans une famille de pénitentiels francs, du VIIIe siècle et du commencement du IXe, dont la plupart sont certainement antérieurs à Halitgaire. Cette famille comprend le pénitentiel dit de Bourgogne, qu'on ne saurait guère dater d'une époque postérieure au milieu du VIIIIe siècle [1]; le pénitentiel de Bobbio, étroitement apparenté avec celui de Bourgogne dont il doit être presque contemporain [2]; le pénitentiel de Paris II (Bibl. nat., Latin, 7193), qui ne peut être postérieur au VIIIe siècle [3]; le pénitentiel de Saint-Hubert en Ardenne [4], que Wasserschleben attribue à la même époque [5]; le pénitentiel de Fleury-sur-Loire, contemporain des précédents [6]; le

1. Schmitz, II, p. 319 et s.
2. Schmitz, II, p. 322 et s.; Wasserschleben, p. 407 et s. Wasserschleben attribue le pénitentiel de Bobbio au VIIe ou au VIIIe siècle (*op. cit.*, p. 58).
3. Schmitz, II, p. 326 et s.; Wasserschleben, p. 412 et s. et p. 58.
4. Wasserschleben, p. 377 et s.; Schmitz, II, p. 331 et s.
5. *Ibid.*, p. 58. Schmitz, émet un avis différent (cf. II, p. 332).
6. Wasserschleben, p. 422 et s.; Schmitz, II, p. 340 et s.

pénitentiel de Mersebourg, fait sans doute, à la fin du VIIIe siècle, de la juxtaposition des trois séries principales [1]; le *Vallicellanum I^um* qui en procède et qui doit le suivre chronologiquement de peu d'années [2]; enfin le pénitentiel de Vienne qui est étroitement lié aux deux précédents [3]. Je ne crois pas m'avancer beaucoup en disant que toute cette famille de documents représente les pénitentiels en usage dans l'Empire franc de 750 à 825. J'ai cru utile d'indiquer, à propos des canons d'Halitgaire, les dispositions identiques ou analogues que j'ai rencontrées dans ce groupe de pénitentiels.

Telles sont les deux idées qui ont inspiré l'établissement des listes qu'on trouvera ci-après. Le chiffre placé en tête de chaque paragraphe indique le canon du livre VI d'Halitgaire dont il s'agit.

3. — Série canonique des *Capit. Judic.*, I, 1 (Burg. 3; Bob. 5; Paris. II, 2; Hubert. 3; Floriac. 3; Vindob. 3; Merseb. 3; Vallicel. I, 3).

4. — Se rattache au passage des *Capit. Judic.* (I, 1), où le laïque homicide, comme le clerc, est condamné à sept ans de pénitence, dont trois au pain et à l'eau. Cette disposition se retrouve dans le c. 1 de la série canonique du *Sangall. tripart.*

5. — Série canonique du *Sangall. tripart.*, 17, et des *Capit. Judic.*, III, 1 (cf. Burg. 19; Paris. II, 11; Hubert. 19; Floriac. 18; Vindob. 20; Merseb. 18; Vallicell. I, 10).

6. — Disposition plus développée dans les séries canoniques du *Sangall. tripart.*, 2, et des *Capit. Judic.*, VII, 1 (cf. Burg. 4; Bob. 3; Hubert. 4; Floriac. 4; Sangall. simplex, 10; Vindob. 4; Merseb. 4; Vallicell. I, 13).

8. — Ce texte se rapproche visiblement des textes canoniques suivants : *Sangall. tripart.*, 7; *Capit. Judic.*, VII, 6. (Il est appa-

1. Texte dans SCHMITZ, II, p. 358 et s. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, VI, p. 313-315.

2. Texte dans Schmitz, I, p. 239 et s. Voir la *Revue* précitée, VI, p. 289 et s.

3. Texte dans SCHMITZ, II, p. 351 et s.; WASSERSCHLEBEN, p. 418 et s.

renté à Burg. 12; Bob. 11; Floriac. 12; Vindob, 12; Merseb. 12; Vallicell. I, 16.)

9. — La sanction est donnée par un renvoi au canon précédent; mais le texte présente une grande analogie avec les textes canoniques du *Sangall. tripart.*, 3 et des *Capit. Judic.*, VII, 2 (cf. Burg. 13; Bob. 12; Paris. II, 8; Floriac. 13; Vindob. 13; Merseb. 13; Vallicell. I, 18).

10. — A rapprocher d'un texte canonique : *Capit. Judic.*, VII, 9. (Voir, avec sanction différente, mais une rédaction analogue, Burg. 14; Hubert. 15; Floriac. 15; Vindob. 16; Merseb. 14; Vallicell. I, 26.)

11. — A rapprocher des textes canoniques *Sangall. tripart.* 9, et *Capit. Judic.*, VII, 8 (cf. Burg. 16; Bob. 15; Paris. II, 38; Floriac. 16; Hubert. 17; Vindob. 16; Merseb. 16; Vallicell. I, 23).

12. — Série canonique des *Capit. Judic.*, XI, 1 [1] (cf. Burg. 50; Bob. 27; Paris. II, 30; Floriac. 28; Vindob. 14; Merseb. 28; Vallicell. I, 114).

19. — Séries canoniques du *Sangall. tripart.*, 10, et des *Capit. Judic.*, VIII, 1 (cf. Burg. 37; Bob. 33; Paris. II, 29; Hubert. 38; Floriac. 34; Vindob. 38; Merseb. 35; Vallicell. I, 17).

20. — Texte d'origine canonique : voir l'étude sur le Vallicell. I^um^, c. 12. Se retrouve dans Vindob. 49; Merseb. 45; Vallicell. I, 12.

21. — Série canonique des *Capit. Judic.*, III, 1.

22 et 23. — Textes apparentés aux canons de la série canonique du *Sangall. tripart.*, 14 et des *Capit. Judic.*, XV, 1 [2].

24. — Répond au texte qui figure dans les séries canoniques *Sangall. tripart.*, 13, et plus complètement *Capit. Judic.*, XV, 1 [3].

1. Le texte d'Halitgaire donné par Morin (Schmitz, II, p. 294) porte six années. Mais les textes de Wasserschleben et du tome Ier de Schmitz donnent la sanction ordinaire : dix années.

2. On peut constater des liens de parenté entre les c. 22-25 d'Halitgaire sur le parjure et les textes suivants : Burg. 5 et 6; Bob. 6 et 7; Paris. II, 4 et 5; Hubert. 6 et 7; Merseburg. 5 et 6; Vallicell. I, 48 et 49.

3. Il est à remarquer qu'un des quatre manuscrits des *Capit. Judic.* connus de Mgr Schmitz place ce texte, non sous la rubrique *Judicium canonicum*, mais sous celle *Judicium Commeani*.

25. — Se retrouve dans la série canonique [1] des *Capit. Judic.*, XV, 1.

26 et 27. — Rappellent avec des différences sensibles le c. 1 du titre XII (série canonique) des *Capit. Judic.* Le c. 26 se rapproche aussi beaucoup du c. 57 du Vallicell. I (Burg. 7; Bob. 8; Paris II, 6; Hubert. 8; Floriac. 7; Sangall. simplex, 5; Vindob. 8; Merseb. 7) qui semble bien d'origine canonique.

29. — Reproduit, avec une sanction plus sévère (sept ans au lieu de cinq ans), le texte canonique du *Sangall. tripart.*, 27 et des *Capit. Judic.*, XVI, 1 (cf. Burg. 15; Bob. 14; Paris. II, 9; Hubert. 16; Floriac. 16; Sangall. 23; Vindob. 17; Merseb. 15).

31. — Série canonique des *Capit. Judic.*, XVI, 1 (cf. Burg. 9, *veneficus* au lieu de *maleficus;* Bob. 9; Hubert. 10; Vindob. 10; Merseb. 9).

32. — Série canonique des *Capit. Judic.*, XVI, 1 (cf. Burg. 10; Bob. 10; Hubert. 11, avec des différences; Vindob. 10; Merseb. 10).

33. — Série canonique des *Capit. Judic.*, XIX (cf. Burg. 20; Bob. 20; Paris. II, 12; Hub. 20; Floriac. 19; Merseb. 167; Vallicell. I, 85).

34. — Série canonique des *Capit. Judic.* XVI, 1 (cf. Burg. 24; Bob. 22; Paris. II, 16; Floriac. 22; Vindob. 25; Merseb. 22; Vallicell. I, 86).

35. — Série canonique des *Capit. Judic.*, XVI, 1 (cf. Burg. 25; Paris. II, 17; Floriac. 23; Vindob. 26; Merseb. 23; Vallicell. I, 87).

36. — Série canonique des *Cap. Judic.*, XVIII (cf. Burg. 34; Bob. 30; Paris. II, 26; Hub. 35; Floriac. 31; Sangall. simplex, 28; Vindob. 35; Merseb. 32; Vallicell. I, 88).

37. — Séries canoniques du *Sangall. tripart.*, 25, et des *Capit. Judic.*, XVI (cf. Burg. 28; Bob. 25; Paris. II, 20; Hubert. 29, Floriac. 26; Sangall. simplex, 29; Vindob. 29; Merseb. 26; Valicell., I^um^, 111).

38. — Série canonique du *Sangall. tripart.*, 23, et des *Capit. Judic.*, XVII (Burg. 29; Bob. 26; Paris. II, 21; Hubert. 30, avec différences; Floriac. 27; Vindob. 30; Merseb. 27; Vallicell. I, 113).

1. Même observation que sur le c. 24.

39. — Série canonique des *Capit. Judic.*, XVIII (Burg. 36; Paris. II, 28; Hubert. 36; Floriac. 33; Vindob. 37; Merseb. 34; Vallicell. I, 80).

40. — Texte canonique qui se retrouve dans Vallicell. I, 89 (voir l'étude sur le *Vallicell. I^um^*; cf. Burg. 38; Bob. 34; Paris. II, 30; Floriac. 35; Vindob. 39; Merseb. 36).

41. — Présente sous une forme plus développée (procédant du 7e canon d'Ancyre), une décision canonique contenue dans le c. 79 du Vallicell. I (cf. Étude sur le *Vallicell. I^um^*, p. 306) Vindob. 90; Merseb. 48).

42. — Les principales décisions contenues dans le c. 42 sont reproduites sous une forme brève à la fin d'un *judicium canonicum* des *Capit. Judic.*, XVI, 1 (cf. Vindob. 51; Merseb. 49; Vallicell. I, 81). Notre texte est beaucoup plus développé.

43. — Analogue au c. 77 du Vallicell. I, qui est un texte canonique (Voir l'étude précitée, p. 306; cf. Vindob. 52; Merseb. 50).

44. — Reproduit un texte d'une série canonique, le c. 35 du *Sangall. tripart*, présente cette particularité, dans Halitgaire comme dans *Sangall.*, que la pénitence y est calculée par semaines. Se retrouve avec une sanction différente dans Vindob. 66; dans Merseb. 74 et dans Vallicell. I, 97.

45. — Séries canoniques du *Sangall. tripart.*, 29 et des *Capit. Judic.*, V (Burg. 21; Bob. 19; Paris. II, 13; Hubert. 21; Sangall. simplex, 12; Vindob. 19; Merseb. 19; Vallicell. I, 66).

46. — Séries canoniques du *Sangall. tripart.*, 28 et des *Capit. Judic.*, III, 1 (Burg. 55; Bob. 31; Hub. 37; Floriac. 32; Vindob. 36; Merseb. 33).

47. — Séries canoniques du *Sangall. tripart.*, 36, et des *Capit. Judic*, XX, 1 (Burg. 23, chiffre erroné, pour 22; Bob. 20; Paris II, 14; Hub. 22; Floriac. 20; Sangall. simplex, 13; Merseb. 28; Vallicell. I, 54).

48. — Série canonique du *Sangall. tripart.*, 38 (Burg. 23; Bob. 21; Paris. II, 15; Hub. 23; Floriac. 21; Vindob. 24; Merseb. 21; Vallicell. I, 61).

49. — Séries canoniques du *Sangall. tripart.*, 37 et des *Capit. Judic.*, XIII, 1 (Burg. 39; Bob. 35; Floriac. 36; Sangall. simplex, 21; Vindob. 40; Merseb. 37; Vallicell. I, 62).

50. — Série canonique des *Capit. Judic.*, XII, 1 (Burg. 40, Bob. 36; Hubert. 41; Floriac. 37; Sangall. simplex, 22; Vindob. 41; Merseb. 38; Vallicell. I, 63).

51. — Séries canoniques du *Sangall. tripart.*, 39, et des *Capit. Judic.*, II, 1 (Burg. 26; Bob. 23; Paris. II, 18; Vindob. 27; Merseb. 40; Vallicell. I, 65).

52. — Séries canoniques du *Sangall. tripart.*, 40 et des *Capit. Judic.*, XXIV (Burg. 32; Paris. II, 24; Floriac. 30; Sangall. simplex, 27; Vindob. 33; Merseb. 30; Vallicell. I, appendice).

53. — Judic. Theodori., dans les *Capit. Judic.*, XII, 2 (Burg. 41; Bob. 37; Paris. II, 33; Hubert. 43; Floriac. 38; Sangall. simplex, 24; Vindob. 41; Merseb. 39; Vallicell. I, 118).

54. — Apparenté de très près à un texte canonique, *Capit. Judic.*, VIII, 1. Un des deux textes a cependant été déformé (cf. Vindob. 5; Merseb. 51; Vallicell. I, 20).

De ces observations un double fait se dégage. Des canons 1-54 du livre VI d'Halitgaire, nous en avons examiné 43. Or aucun de ces canons ne semble original. Seul le c. 53 se rattache à Théodore; il a d'ailleurs figuré dans les pénitentiels francs dès le temps de la rédaction du pénitentiel de Bourgogne. Les autres canons, au nombre de 42, qui, en immense majorité, ont aussi trouvé place dans ces pénitentiels francs, remontent par leur origine à la série des dispositions canoniques.

II

L'examen de la série des canons 1-54 révèle aussi un autre fait. Il existe des liens étroits entre les canons de cette série et le pénitentiel de S. Colomban [1].

L'influence de ce pénitentiel se manifeste dès le début du livre VI d'Halitgaire. Sans doute les canons 1 à 4, sur l'homicide présentent, par suite d'interpolations inintelligentes, un ensemble

1. Wasserschleben, p. 353 et s.

confus et contradictoire. Toutefois il est facile de se convaincre que le c. 1 dépend du c. 1 de la série B de S. Colomban, dont il ne donne que la partie essentielle [1], et que le c. 2, au moins pour la disposition concernant le laïque, semble représenter avec quelques adoucissements [2] le c. 13 de la même série.

Le c. 5, *Si quis infantem oppresserit...* résume la première phrase du c. 18 B du pénitentiel de Colomban [3].

Le c. 6 procède du pénitentiel de Colomban, B, 3, dont il reproduit l'essentiel sous une forme plus brève. Comme on l'a dit plus haut [4], ce canon figure dans nombre de pénitentiels francs et a passé, sous une forme plus développée, dans les séries canoniques du *Sangall. tripart.* et des *Capit. judic.*

Le canon 7 procède de Colomban, B, 4.

Le c. 8 procède de Colomban, B, 8, mais la pénitence imposée dans ce canon est quelque peu différente de celle de Colomban. Celui-ci inflige une pénitence invariable de sept ans (il s'agit d'un clerc marié qui, promu à un ordre majeur, reprend les relations avec sa femme). Notre texte semble appliquer ici les pénitences, variées suivant l'ordre du coupable, qui doivent être subies par les clercs coupables d'adultère, d'après le canon précédent. On a mentionné plus haut [5] les rapports de ce texte avec les séries canoniques et les pénitentiels francs.

Le c. 10 est une mauvaise leçon du c. 10 de la série B de Colomban. Le c. 11 reproduit le c. 11 de la même série. On a relevé plus haut [6] les relations qui existent entre ces deux canons et les textes canoniques employés dans les pénitentiels francs.

1. Ce texte se trouve aussi, mais non abrégé, dans Burg. 1; sous une forme plus brève dans Bob. 1; sous sa forme plus longue dans Paris. II, 3; sous la forme brève dans Hubert. 1., Floriac. 1, Vindob. La forme longue reparaît dans Merseb. 1 et dans Vallicell. I, 1.

2. L'exil, qui figure dans le texte de S. Colomban, a disparu dans notre texte, suivant une modification assez fréquente. De trois ans de pénitence au pain et à l'eau, la sanction a été réduite à trois ans dont un seulement au pain et à l'eau.

3 Voir sur la parenté de ce texte avec les textes canoniques, ce qui est dit ci-dessus, p. 534.

4. Voir p. 534.

5. Voir p. 534.

6. Voir p. 535.

Le c. 13, sur la sodomie, procède du c. 15 B du pénitentiel de S. Colomban (tandis que le c. 6 qui traite du même objet, se rattache à Colomban, B, 3).

Le c. 14 reproduit à peu près exactement le c. 14 de Colomban, B.

Le c. 15, résume Colomban, B, 23.

Les c. 16 et 17 procèdent de Colomban, B, 16.

Le c. 18 reproduit la première phrase de Colomban, B., 17.

Le c. 22, sauf un détail, répète Colomban, B, 5. Il est aussi apparenté aux séries canoniques des pénitentiels triples, comme on l'a montré plus haut [1].

Le c. 23, qui se rattache aussi aux séries canoniques [2], développe en y ajoutant des distinctions, une règle qui figure dans le c. 22 du pénitentiel de Colomban, B.

Les c. 24 et 25, dont il a aussi été parlé plus haut [3], sont apparentés à Colomban B, 20, dont ils renversent l'ordre, modifient quelques termes, et sur un point changent la sanction.

Le c. 28 se rattache aux c. 7 et 19 du pénitentiel B de Colomban.

Le c. 30 se rattache aussi au c. 19 de ce pénitentiel.

Les c. 31 et 32, dont on a montré plus haut [4] les attaches canoniques, résument le c. 6 de la série B de S. Colomban.

Enfin le c. 42 reproduit le pénitentiel de Colomban, B, 24. Ce texte est d'ailleurs apparenté à des textes canoniques [5].

En résumé, il est hors de doute que, en étudiant les canons 1-54 du livre VI d'Halitgaire, on peut dresser une liste de 22 canons en relations avec les canons du pénitentiel de S. Colomban. Cette liste comprend, avec d'autres textes, tous les canons qui n'ont pas été relevés comme provenant des textes purement canoniques. Ainsi nous sommes

1. Voir p. 535.
2. Voir p. 535.
3. Voir p. 535-536.
4. Voir p. 536.
5. Voir p. 537.

amené à en conclure que le pénitentiel de S. Colomban est, avec les séries canoniques, la source de la première série (1-54) du livre VI d'Halitgaire.

Mais ces deux sources, la série canonique et le recueil de S. Colomban, sont-elles profondément différentes l'une de l'autre ? Peut-être elles ont différé à l'origine, mais, à mon sens, de bonne heure, elles ont été fusionnées. Cela explique l'analogie frappante qui existe entre quelques *judicia* des séries canoniques des pénitentiels triples et les textes de Colomban [1]. Cela explique encore qu'un pénitentiel ancien comme le pénitentiel de Bourgogne soit fait surtout de la combinaison de textes canoniques et de textes de Colomban. Enfin cela permet de comprendre pourquoi certains canons du livre VI d'Halitgaire (6, 8, 10, 22 à 25, 31, 32, 44) figurent à la fois sur nos deux listes comme dépendant de la série canonique et de la série de Colomban. A dire vrai, il n'est nullement choquant de croire que les clercs de la Gaule franque, pour lesquels l'illustre abbé de Luxeuil n'était ni un inconnu, ni un étranger, ont accueilli les dispositions pénitentielles qui se présentaient sous le patronage de son nom, bien plus tôt et bien plus facilement qu'ils n'ont fait pour les textes d'origine insulaire, colportés sous des noms qui leur étaient beaucoup moins familiers. Si l'on veut bien admettre cette hypothèse, qui me semble très vraisemblable, on peut considérer les textes de Colomban comme un complément naturel de la série canonique.

Il en résulte que toute cette série 1-54 [2] du livre VI d'Halitgaire doit être tenue pour une collection de textes que Halitgaire et ses contemporains considéraient comme

1. Exemples : analogies entre Colomban A 5, et le texte canonique du *Sangall. tripart.*, c. 14 ; entre Colomban A 12, et le c. 31 de la série canonique du *Sangall.*, etc.

2. Il faut faire une réserve pour le c. 53 qui dépend de Théodore.

des textes canoniques. C'est, à vrai dire, la série canonique du pénitentiel d'Halitgaire.

CHAPITRE II

La Série de Cumméan (55-77)

L'identification des canons de la série 55-77 a été rendue facile par la publication récente d'un texte d'un intérêt capital pour l'histoire des pénitentiels. Ce texte, dont nous devons la connaissance à la perspicacité de M. le docteur J. Zettinger [1], n'est autre que le pénitentiel composé vers le milieu du VIIe siècle, en Irlande ou en Écosse, par un auteur du nom de Cumméan, qui pourrait bien être l'abbé du monastère de Hy en Écosse, mort en 661 ou 662. On constate sans peine (la liste suivante en fera foi), que les canons de notre série proviennent tous de ce recueil, qui paraît d'ailleurs avoir, dès le VIIIe siècle, exercé une influence considérable sur l'Église des Gaules. Sans doute, entre les textes du pénitentiel d'Halitgaire et les textes de Cumméan, se manifestent, à diverses reprises, des différences, qui portent principalement sur les chiffres des années de pénitence indiquées pour chaque péché. Mais il semble impossible d'attribuer une signification caractéristique à ces variantes qui s'expliquent facilement par les erreurs des scribes, si fréquentes quand il s'agit de reproduire des chiffres notés d'après la numération romaine.

1. *Das Paenitentiale Cummeani*, dans l'*Archiv für katholisches Kirchenrecht*, LXXXII (1902), p. 505 et s. Le texte, accompagné d'observations critiques d'une haute valeur, est publié d'après un manuscrit provenant du monastère de Lorsch et conservé actuellement sous le n° 845 du fonds Palatin latin de la Vaticane. La publication de ce texte éclaire d'un jour nouveau l'origine des pénitentiels.

Halitgaire		*Cumméan*	*Halitgaire*		*Cumméan*
55	dépend de	I, 1	67	dépend de	X, 2
56		II, 1	68		XI, 1 et 2
57		II, 2	69		XI, 4
58 [1]		IX, 1	70		XI, 5
59		IX, 2	71		XI, 7
60		IX, 10	72		XI, 11
61		IX, 11	73		XI, 14
62		IX, 12	74		XI, 19, 20
63		IX, 13	75		XI, 23-25
64		IX, 14	76		XI, 26, 27
65		IX, 16	77		XI, 29
66		X, 1			

Il n'y a point à en douter, notre série n'est qu'un extrait du pénitentiel de Cumméan ; elle en suit l'ordre et parfois en reproduit les rubriques [2]. Ce pénitentiel, originaire du pays celtique, et inspiré par une morale qui n'est nullement relâchée, traite successivement des huit péchés capitaux [3] à chacun desquels il consacre un titre, et y ajoute trois titres traitant de matières variées [4]. Ce sont surtout ces trois titres qui ont été mis à contribution. Le dernier, qui a fourni le plus grand nombre de textes.

1. Les canons 58 à 62 sont étroitement apparentés aux canons de Gildas 9, 12, 21, 23, 24 (Wasserschleben, *die Bussordnungen*, p. 106-107). Cependant il paraît certain que l'auteur du livre VI n'a pas pris ces textes dans le pénitentiel de Gildas, mais bien dans celui de Colomban, qui les avait empruntés à Gildas. L'examen attentif du texte suffit à justifier cette opinion. Ce serait donc une erreur que de ranger avec Wasserschleben (*op. cit.*, p. 58) le pénitentiel de Gildas parmi les sources immédiates du livre VI.

2. Il s'agit notamment des rubriques des trois derniers titres (voir ci-dessous, note). Celle de l'avant-dernier a été reproduite incomplètement sous cette forme : *Priorum instituta patrum nostrorum.* — Celle du dernier a été altérée et est devenue : *de dissensibus sacrificium*, ou *de dissensionibus sacrificii* ou encore *de dispensationibus sacrificii.*

3. *Gula, fornicatio, filargiria, ira, tristitia, accidia, jactantia, superbia.*

4. *De minutis causis.* Vient ensuite un titre commençant ainsi : *Ponamus nunc de ludis puerilibus priorum statuta patrum nostrorum.* Enfin le dernier titre est intitulé *de quaestionibus sacrificii.*

prévoit les fautes qui peuvent être commises à propos de la célébration du sacrifice eucharistique et de la conservation des espèces consacrées, matière que les recueils des canons ou des décrétales semblent avoir négligée.

L'exemplaire plus ou moins complet du recueil de Cumméan sur lequel travaillait Halitgaire (ou le clerc dont il a emprunté l'œuvre), était certainement assez corrompu, à moins que la transcription n'en ait été faite avec légèreté.

Il n'est que juste de remarquer que cette série du livre VI d'Halitgaire est apparentée avec les séries du *Sangallense tripartitum*, des *Capitula Judiciorum*, et de l'*Excarpsus* [1], qui procèdent aussi du pénitentiel de Cumméan [2].

CHAPITRE III

Série d'origine incertaine. (78-104)

La dernière série du livre VI d'Halitgaire, qui comprend les canons 78-104, diffère sensiblement des précédentes, si bien que Wasserschleben, en cela suivi par Mgr. Schmitz [3], considérait cette partie comme étrangère au texte primitif. Les manuscrits ne fournissent aucune base à cette opinion, qui semble absolument arbitraire.

Un nombre assez considérable de canons appartenant à

1. L'*Excarpsus* (Wasserschleben, p. 460 ; Schmitz. II, p. 599) est à coup sûr un pénitentiel composite, mais il contient beaucoup de textes de Cumméan. Il existe une grande analogie entre les canons 58-78 d'Halitgaire et ceux qui sont insérés dans l'*Excarpsus*, XIII, 1-23.

2. On doit remarquer que nombre de textes qui figurent dans cette série d'Halitgaire ont trouvé place dans les pénitentiels francs. Ainsi 68, 69, 75 et 76 correspondent aux c. 78, 77, 82 et 83 de Mersebourg ; 77 répond à Bobbio, 46 ; 75 et 76 à Vindob. 69, etc.

3. Wasserschleben, p. 372, note 3 ; Schmitz, I, p. 485, note 1.

cette série figurent aussi dans des pénitentiels francs datant de diverses époques du IXe siècle, mais postérieurs aux pénitentiels d'Halitgaire. Ce sont les pénitentiels de Pseudo-Théodore [1], de Pseudo-Egbert [2] et de Pseudo-Bède [3], qui, plus ou moins, dépendent de l'œuvre d'Halitgaire. Il va de soi que cette observation ne nous donne aucune lumière sur l'origine des canons de cette série.

Quelques décisions de la dernière partie du livre VI d'Halitgaire sont apparentées avec des canons de pénitentiels francs qui sont antérieurs à l'époque où écrivit l'évêque de Cambrai, ou contemporains de cette époque. Ce sont les suivants :

Halitgaire.		
78	présente quelque analogie avec Floriac.,	40.
84	— — Merseb.,	146.
86	analogue à Merseb., 108 et Vallicell., I,	82.
80	est apparenté à Merseb., 31 ; Vallicell., I, 60 et Vindob.,	34.
92	est apparenté à Merseb.,	147.
94	— à Hubert. 55 ; Floriac. 46 et Merseb., b,	12c
95	apparenté à Hubert.	53.

1. 98	d'Halitgaire est apparenté à Pseudo-Théodore, XVI,		11.
99	— —		12.
100	— —		6.
102	analogue à la fin de		15.

On rencontre d'ailleurs dans le pénitentiel de Pseudo-Théodore d'autres textes répondant à des textes du livre VI d'Halitgaire ; mais quand ces textes contiennent une sanction, elle a été modifiée. Ainsi :

81, 82, 83	— Pseudo-Théodore,	XVI,	3, 4 et 5
89 et 90	apparentés à	VIII,	18 et 19
92	analogue à	IV,	12
96	reproduit le début de	XVII,	3
101	analogue à	XVI,	8

2. Quoiqu'on puisse remarquer certaines différences des textes, les c. 28, 25, 26, 29 et 31 du livre IV de Pseudo-Egbert répondent aux c. 99, 89, 93, 103 à 102 du livre VI d'Halitgaire. Les quatre derniers de ces canons ont, dans le recueil de Pseudo-Egbert, conservé la fixation de la pénitence par semaines, telle qu'on la rencontre dans Halitgaire.

3. Le § 3 du c. XXXIX du recueil de Pseudo-Bède reproduit les c. 79, 81, 83, 87, 89, 90, 92 *in fine*, 98, 99, 100, 102 et 105 du livre VI

Cette observation prouve seulement qu'un certain nombre de nos canons ou des dispositions qui leur étaient apparentées (sept au moins) circulaient dans l'Empire franc à la fin du VIIIe siècle ou au commencement du IXe.

Il est en outre possible de constater que les matières traitées dans notre série, d'après un plan fort peu méthodique, se retrouvent en général dans les pénitentiels, et ont été pour la plupart l'objet de dispositions qui figurent dans les séries antérieures du livre VI d'Halitgaire. Il en est ainsi de l'homicide (c. 79, 80, 88 *in fine*, 97), de l'inceste, de la fornication et de l'adultère (c. 84 et 85, 87, 91-93), du vol (c. 89 et 90), du crime de ceux qui mangent la chair d'animaux immolés aux idoles ou dont le genre de mort leur est inconnu (c. 86, 88, 98 et s). Il faut d'ailleurs remarquer que l'auteur de notre série s'étend avec complaisance sur les pénitences que méritent ceux qui se nourrissent d'aliments impurs. Sur ces divers points il semble certain qu'il ait voulu compléter les textes insérés dans les deux premières séries de son recueil [1].

Un autre caractère de ces canons est que les pénitences y sont comptées par semaines, et non par années, par quarantaines ou par jours, comme c'est l'usage dans les autres recueils, et même, sauf une exception [2], dans les premières parties de celui-ci. Je sais bien qu'on rencontre, de ce mode de computation, quelques exemples dans les autres recueils ; mais ces canons, qui semblent procéder

d'Halitgaire ; on y retrouve les semaines de pénitence qui caractérisent cette portion du livre VI. Il est à remarquer que le pénitentiel de Pseudo-Bède a fourni beaucoup d'éléments aux *Libri de synodalibus causis* de Réginon.

Les recueils cités dans les notes précédentes sont publiés dans le volume de Wasserschleben.

1. Voyez par exemple, les dispositions de cette troisième série sur l'homicide, qui visent des hypothèses caractérisées par des circonstances particulières.

2. Voir c. 44.

de pénitentiels insulaires, tels que ceux de Vinniaus et de Théodore [1], sont épars dans divers recueils, tandis que les nôtres ont été intentionnellement recueillis en un groupe compact.

Notre troisième série tient, dans le livre VI d'Halitgaire, la place qu'occupent, dans d'autres recueils antérieurs ou contemporains, les textes empruntés à Théodore. Or aucun des canons de cette série n'est apparenté aux textes répandus sous le nom de l'archevêque de Canterbury ; visiblement l'auteur, qui ne pouvait ignorer les canons si répandus de Théodore, s'est attaché à ne point les mettre à contribution. Bien plus, il a inséré diverses dispositions qui sont en opposition formelle avec les décisions de Théodore. Ainsi le c. 92 se prononce pour l'indissolubilité absolue du mariage, sans admettre aucune des atténuations particulières qui caractérisent la discipline exposée par l'archevêque de Canterbury [2]. De même le c. 85 condamne le mariage avec une parente (*cognata*), quelle qu'elle soit ; cette prescription, conforme au droit commun de l'Église du VIIIe et du IXe siècle, fondé sur le concile romain de 721, est notablement plus sévère que les prescriptions de Théodore sur ce point [3]. Enfin le c. 94 autorise les veufs et veuves à convoler en secondes noces sans les soumettre à aucune pénitence ; il impose une pénitence légère pour le troisième mariage, et une pénitence plus grave pour le quatrième.

1. VINNIAUS, 7 ; d'où BÈDE, IV, 10 ; Pseudo-BÈDE, XIII, 1 ; *Penitentiale Martenianum*, 51, c 10.

THÉODORE, I, 12, 8, qui se retrouve dans BÈDE, VII, 11.

THÉODORE, I, VIII, 3 et 4 ; EGBERT, IX, 4 ; Pseudo-BÈDE, XI, 2 ; *Martenianum*, 70, § 5 ; Pseudo-THÉODORE, XIII, 21.

THÉODORE, I, VIII, 4 ; EGBERT, IX, 5 ; *Martenianum*, 70, p. 5.

BÈDE, III, 32, Pseudo-THÉODORE, XIII, 6 ; III ; Pseudo-THÉODORE, XVI, 28.

On trouvera tous ces recueils dans le volume de WASSERSCHLEBEN, *die Bussordnungen*.

2. Exemples : THÉODORE, II, XI ; 8, 9, 20, 23.

3. THÉODORE, II, XI, 15.

En cette matière il est beaucoup plus indulgent que Théodore, qui inflige des pénitences sévères aux conjoints veufs qui se remarient [1]. Théodore en cette matière obéit sans doute à la tradition rigoriste de l'Église d'Orient à laquelle il appartenait par son origine, tandis que le c. 94 d'Halitgaire se rapproche davantage de la tradition plus pratique et plus sensée de l'Église romaine, qui laisse aux veufs la liberté de mariages ultérieurs. Sur ces trois points, le livre VI d'Halitgaire suit bien plus fidèlement que Théodore la tradition de l'Église latine [2].

Peut-être n'est-il pas inutile d'ajouter que les c. 81 et 82 du livre VI d'Halitgaire développent le vieux principe d'après lequel tout fidèle en danger de mort a droit à être réconcilié s'il manifeste les dispositions convenables, sauf à accomplir les œuvres de pénitence au cas où il viendrait à recouvrer la santé. Or c'est là un principe sur lequel insistent particulièrement les recueils pénitentiels inspirés par les réformateurs du IXe siècle, par exemple la collection dite *Dacheriana* [3], le livre IV de la collection dite *Quadripartitus* [4] et le livre III du recueil composé par Halitgaire [5]. De même le c. 83 de notre livre VI permet l'oblation pour l'âme de celui qui est mort après avoir fait l'aveu de sa faute sans avoir eu le temps d'obtenir sa réconciliation : ce texte révèle une préoccupation qui a été partagée par l'auteur de la *Dacheriana* [6]. Il n'est pas téméraire d'y trouver une preuve nouvelle de l'accord qui existait entre les tendances des réformateurs de la

1. Théodore, I, xiv, 2 et 3.
2. On peut mentionner que le c. 78, sur l'homicide commis par le soldat en temps de guerre, *in expeditione publica*, est à la fois plus sévère que les textes correspondants de Théodore (I, iv, 6), et cependant plus pratique à cause des distinctions sensées qu'il contient.
3. *Dacheriana*, III, 1.
4. C. 4 à 8 du livre IV de cette collection, publié par Richter.
5. Halitgaire, III, 1 et 2.
6. *Dacheriana*, III, 23.

première moitié du IXe siècle et celles que témoigne la dernière série du livre VI d'Halitgaire.

Telles sont les observations qui se dégagent, à mon avis, de l'examen de cette dernière série.

CHAPITRE IV

CONCLUSION SUR LE LIVRE VI D'HALITGAIRE

Nous avons établi que le livre VI d'Halitgaire est composé de trois parties. La première (1-54) est faite de textes canoniques additionnés, comme il arrive souvent en Gaule, de textes empruntés à S. Colomban. La seconde (55-77) est composée de textes tirés du recueil celtique de Cumméan; s'il en est au moins deux sur la fornication des clercs (56-57), qui s'accordent assez mal avec les canons de la première série, on peut dire qu'en général ces décisions de Cumméan complètent, sans les contredire, les décisions canoniques. Tel est aussi le but de la troisième partie (78-104), où s'affirment nettement certaines tendances caractéristiques de la réforme ecclésiastique de la première moitié du IXe siècle. Il ne faut d'ailleurs point s'attendre à trouver dans l'ensemble formé par la reproduction de ces parties un ordre rigoureux et méthodique. Des canons de la deuxième et surtout de la troisième partie se rattachent à des matières traitées dans la première; on peut signaler d'ailleurs, même parmi les canons de la première partie, des répétitions qu'il est difficile d'expliquer [1].

Halitgaire, qui mit au jour ce pénitentiel entre 817 et 831 [2], déclare qu'il n'en connaît pas l'auteur; mais il

1. Le c. 15 reproduit la décision du c. 11; le c. 18 celle du c. 10.

2. Ces dates extrêmes sont imposées, comme l'a reconnu MAASSEN (*Geschichte der Quellen* I, p. 869), par les limites de l'épiscopat d'Halitgaire.

ajoute qu'il l'a tiré des archives de l'Église romaine (*quem de scrinio Romanae Ecclesiae adsumpsimus* [1]). Les observations qui précèdent établissent suffisamment qu'au sens étroit du mot, le livre VI d'Halitgaire n'est nullement une œuvre d'origine romaine; plus des quatre cinquièmes des matériaux qui la composent sont des matériaux canoniques très répandus en Gaule et des matériaux celtiques. Ce n'est pas à Rome que les clercs de l'Église de Cambrai avaient besoin de recourir, au commencement du IXe siècle pour découvrir et rassembler ces éléments. Sans doute, on trouve, à la fin du livre VI, une vingtaine de canons d'origine incertaine ou inconnue ; mais quoique quelques-uns d'entre eux reproduisent la discipline canonique, aucun ne présente un caractère spécifiquement romain.

Si ce livre a été fait en Gaule, il n'est pas impossible qu'Halitgaire qui en fut certainement le vulgarisateur, en ait été aussi le compilateur. Sur ce point d'ailleurs, il est difficile de se prononcer avec certitude. Toutefois la question est de peu d'importance; car, en supposant que le livre VI n'ait pas été compilé par Halitgaire, l'évêque de Cambrai l'a fait sien en l'insérant à la fin de son grand recueil. Il peut paraître étrange qu'Halitgaire, qui était un prélat du parti réformateur, ait ainsi lancé dans la circulation un tarif de pénitences à l'ancienne manière. On sait en effet que le rêve des réformateurs était de se débarrasser des recueils où pullulaient des dispositions d'origine étrangère et d'authenticité douteuse, pour en revenir à l'application des règles pénitentielles posées par les canons et les décrétales des collections reçues dans l'Église, application qu'ils entendaient en chaque cas laisser à la discrétion prudente des ministres de la pénitence. Mais ce rêve n'était guère réalisable, à cause de l'état d'esprit d'une partie du clergé. Beaucoup des prêtres char-

1. Voir la préface du livre VI.

gés de diriger le peuple chrétien se souciaient peu d'être renvoyés à des règles assez élastiques, laissant une marge fort large au discernement de ceux qui devaient les appliquer; j'imagine que nombre de pasteurs peu éclairés, tels qu'il pouvait s'en trouver dans les campagnes de l'Empire carolingien, aimaient bien mieux les anciens pénitentiels, qui étaient en quelque façon des guide-ânes, donnant pour chaque cas une solution toute faite. Halitgaire estima probablement que des pénitentiels de ce genre étaient un mal nécessaire [1]; aussi tint-il à compléter le recueil tiré des conciles et des décrétales qu'il avait composé à la demande d'Ebbon, en y ajoutant le tarif de pénitences qui constitue le livre VI [2]. Remarquez qu'il est en somme demeuré fidèle à son programme, puisque ce livre VI est composé surtout de décisions en harmonie avec les canons de l'Église universelle ; l'auteur n'y a inséré des textes insulaires que sur des points qui ne contredisaient pas cette discipline [3]. et il a exclu les éléments fournis par Théodore, que, pour de graves raisons, les réformateurs tenaient en suspicion. C'est ainsi que le livre VI d'Halitgaire est conforme aux tendances générales du droit canonique au temps de la réforme qui marque la première moitié du IXe siècle.

Il résulte de ce qui a été inséré ci-dessus qu'Halitgaire n'a certainement pas trouvé son pénitentiel tout fait

1. La persistance des pénitentiels dans les siècles postérieurs (voyez par exemple le succès du *Corrector* de Burchard de Worms) prouve que Halitgaire ne se trompait pas.

2. La pensée d'Halitgaire est nettement exprimée dans la courte préface du livre VI. Si les textes des livres antérieurs sont insuffisants, si le lecteur n'y peut trouver *quae desiderat de singulorum criminibus,* il sera plus heureux en consultant le livre VI : « in hac saltem brevitate novissima omnium scelera forsitan inveniet explicata. »

3. Par exemple il emprunte les décisions de Cumméan relatives à la conservation des espèces eucharistiques, matière que ne traitaient pas les canons et les décrétales des recueils de Denys.

dans les archives de l'Église romaine. Dès lors, comment expliquer l'affirmation qu'il écrit à ce sujet dans sa préface ? Vraisemblablement, pour donner plus d'autorité à son pénitentiel, Halitgaire aura usé d'une supercherie qu'il n'estimait pas bien coupable. Les procédés de ce genre n'effrayaient pas outre mesure la conscience des hommes cultivés du IXe siècle ; de même Tite-Live et les historiens de l'antiquité ne se faisaient aucun scrupule de placer dans la bouche de leurs personnages des discours entièrement apocryphes. Halitgaire lui-même pouvait voir, dans la bibliothèque de sa cathédrale, un manuscrit du sacramentaire grégorien, transcrit au temps de son prédécesseur Hildoard, qui s'ouvrait par ce titre : *In nomine Domini hic sacramentorum de circulo anni exposito a sancto Gregorio, Papa Romano editum ex authentico libro Bibliothecae cubiculi scriptum* [1]. Il n'y a pour s'étonner de ce procédé, dont devaient naître bientôt les Faux Capitulaires et les Fausses Décrétales, que les hommes qui connaissent insuffisamment l'époque carolingienne. A mon sens, Halitgaire a voulu, par ce moyen, donner plus de crédit au recueil qu'il a composé lui-même, ou qu'il a fait composer, ou qu'il a trouvé tout fait, mais qui en tout cas, ressemble par bien des côtés aux pénitentiels en usage dans l'Église franque au commencement du IXe siècle.

D'ailleurs, au sens large du mot, l'épithète de Romain n'est pas absolument impropre quand il s'agit du livre VI d'Halitgaire. Ce pénitentiel est Romain parce qu'il représente surtout la discipline canonique de l'Église d'Occident, préservée de certaines modifications provenant des recueils insulaires et notamment du recueil de Théodore ; or cette discipline canonique est assimilée par nombre de textes à

1. Mention qui figure en tête du manuscrit 162-163 (IXe siècle) de la Bibliothèque de Cambrai, qui contient un sacramentaire grégorien (E. Bishop. *Notes and Studies* dans le *Journal of theological Studies*, n° 15, p. 415). [Voy. *Revue*, II, 1897, p. 280.]

l'*Institutio Romana*, à la *Consuetudo Romana* [1]. Ce pénitentiel est encore Romain parce qu'il est l'expression des tendances des réformateurs qui, se soustrayant de plus en plus aux influences insulaires, tournaient leurs regards du côté de Rome ; alors en effet l'Église des Gaules, se ressouvenant de ses lontaines origines, cherchait à se rattacher plus étroitement à l'Église-mère à laquelle elle demandait un renouveau de jeunesse, de vigueur et de liberté.

C'est en ce sens, et en ce sens seulement qu'on peut appeler Romain le pénitentiel qui constitue le livre VI de l'œuvre de l'évêque de Cambrai.

Grenoble.

PAUL FOURNIER.

1. SCHMITZ, p. 21. Il ne convient pas d'invoquer ici le texte sur la *consuetudo Romana* cité (p. 253) par Mgr Schmitz comme étant l'extrait d'un écrit adressé par Halitgaire à Ebbon ; c'est en réalité un fragment d'Innocent Ier (Denys, c. 8).

UN TROPAIRE-PROSIER

DE MOISSAC [1]

Depuis la publication de Léon Gautier sur la Poésie liturgique au moyen âge [2], le nombre de tropaires connus a beaucoup augmenté : ils étaient alors trente-sept, ils sont à présent plus de cent (j'en ai étudié quatre-vingt-dix), et ce nombre deviendra encore plus grand au fur et à mesure que les bibliothécaires décriront avec plus de précision leurs mss. liturgiques. La découverte [3], il y a quelques années, d'un nouveau Tropaire-Prosier n'avait donc rien de surprenant, et le patronage et la collaboration de M. le chanoine U. Chevalier semblait un titre sérieux pour justifier l'attribution du Tropaire-Prosier à l'abbaye de Saint-Martin de Montauriol, titre sous lequel il était publié dans la « Bibliothèque Liturgique ». A première vue, ce titre ne m'avait pas paru exact, mais d'autres occupations avaient détourné mon attention du travail de l'abbé Daux, lorsque récemment un de mes amis m'exprima à ce sujet une opinion identique ; une deuxième et plus attentive étude ayant confirmé mes doutes, je crois bien faire dans l'intérêt des études liturgiques et historiques de publier mes opinions sur le titre et l'introduction de l'éditeur, spécialement quant à la prétendue origine du ms. L'étranger qui critique le travail de l'historiographe local, que le

1. *Tropaire-Prosier de l'Abbaye Saint-Martin de Montauriol, publié d'après le manuscrit original* (*XI*e*-XIII*e *siècle*), par l'abbé Camille Daux, Paris, 1901.

2. *Les tropes*, Paris, 1866.

3. Morelot, *Deux livres choraux monastiques des XI*e *et XII*e *siècles*. Paris, 1899.

champ circonscrit de ses recherches semble mettre à l'abri de l'erreur, peut paraître présomptueux, mais dans le cas présent l'inexpérience liturgique de l'abbé Daux suffit pour justifier une étude supplémentaire d'un étranger spécialiste en tropes et proses. La tâche de ce dernier est malheureusement très difficile, car le manuscrit appartenant à un particulier[1], il doit se contenter des deux fac-similés et des *ex parte dicta* de l'introduction, exprimés parfois assez obscurément.

I

En premier lieu, je n'admets pas la date assignée par l'éditeur du ms. ; selon lui (p. XLIX) sa première partie, le Tropaire, serait antérieur à l'année 1031, et cela parce que la messe de la fête de saint Martial est la messe *Statuit* des confesseurs ; le Prosier, au contraire, aurait été écrit à la fin du XIIe ou même au XIIIe siècle. Malheureusement, le feuillet reproduit du Prosier ne donne que la notation musicale syllabique, qui ne peut être comparée aux neumes plus compliqués du Tropaire ; on aimerait mieux savoir, par exemple, si la notation musicale du commencement de la séquence *Fulgens praeclara* diffère de la notation usuelle aquitanique du Tropaire ; la notation musicale d'un ms. liturgique offre en effet un critère plus sûr pour établir son âge que le texte ou l'enluminure ; les copistes imitaient souvent les lettres ou les groupes de lettres d'un texte connu, ils transcrivaient rarement les neumes qui n'étaient plus employés.

L'examen paléographique des enluminures, des lettres séparées du texte et des neumes qui se trouvent dans les deux planches phototypiques ne révèle pas un intervalle d'un siècle et demi entre l'écriture des deux parties.

1. Voir plus loin, le post-scriptum.

L'étude du texte seul permet de dire que le Tropaire est une copie faite pendant la seconde moitié du XIe siècle d'après un exemplaire original écrit avant 1031, et l'écriture du Prosier ne peut, d'après l'opinion de plusieurs paléographes que j'ai consultés, être plus récente que le commencement du XIIe ; elle est très probablement du XIe [1]. La forme de certaines lettres de la planche I (p. e. les g), plus archaïques que leurs semblables de la planche II, qui pourraient plaider pour l'ancienneté plus grande de l'écriture du Tropaire, peut très bien s'expliquer par le fait que celui-ci aurait été écrit par un moine plus âgé. Les deux parties du ms. ont pu en effet être écrites par deux personnes différentes simultanément ou à peu de temps d'intervalle. L'examen attentif des deux fac-similés m'en persuade de plus en plus.

Il n'est pas douteux que le Tropaire de notre ms. a pour point de départ un tropaire de Saint-Martial de Limoges ; la grande ressemblance qu'il a avec ceux de Saint-Martial conservés dans les mss. latins 1138 et 1338 de la Bibliothèque nationale de Paris n'a pas été signalée par l'éditeur dont la connaissance des mss. limousins paraît être limitée aux extraits publiés par Frere dans son *Winchester Troper*. Il est certain que les scribes de Saint-Martial écrivaient pour d'autres endroits ; que d'autres monastères transcrivaient leurs propres tropaires d'après ceux de Saint-Martial ; celui de Narbonne (ms. de la Bibliothèque nationale, latin 778) et celui de Saint-Yrieix (B. N., lat. 903) en sont une preuve évidente. Certes, si le P. Dreves avait trouvé notre tropaire à la Bibliothèque nationale, il l'aurait attribué à Saint-Martial de Limoges, dans le tome VII de ses *Ana-*

1. Comme preuve de l'ancienneté de l'écriture de la seconde partie, les lettres *g*, *r* de la planche II et spécialement la minuscule *a* dans le mot *beata* (avant-dernière ligne) écrite par un reviseur du ms. probablement plus âgé que son copiste, sont à remarquer. A mon avis, cette feuille porte toutes les marques du XIe siècle.

lecta hymnica medii aevi, au même titre que les mss. 778 et 903, et à plus forte raison que le ms. 1087, tropaire de Cluny.

Notre ms. a été écrit non pas pour l'abbaye de Saint-Martial, mais pour un autre monastère d'Aquitaine. Ne contient-il pas certains indices qui nous permettraient de lui assigner une destination certaine ? Son dernier possesseur, M. le chanoine Morelot, croyait qu'il avait été écrit pour la célèbre abbaye de Moissac ; il était réservé à son dernier éditeur d'étonner le monde littéraire en l'attribuant au monastère relativement ignoré de Saint-Martin *in monte Aureolo*, mieux connu sous le nom de Saint-Théodard de Montauban. Il est inutile de détailler ici les preuves de cette théorie, car j'aurai occasion de les passer successivement en revue au cours de cet article. Dès à présent, il est bon de faire remarquer, qu'à la fin de son introduction (p. XLIX), M. Daux est contraint d'admettre que la deuxième partie du ms., le Prosier, vient de Moissac.

La provenance moissagaise du Prosier me semble évidente. Les titres de *patronus* et de *pater* sont donnés, dans ce ms. seul, à saint Ansbert, deuxième abbé de Moissac, dans la séquence *Alle sublime tibi* (p. 176), séquence écrite primitivement en l'honneur de saint Martial. L'allusion à la translation de ses reliques dans l'église où la séquence était chantée, *Nam terrea hac die membra posita novit nunc nostra plebs vicina famulans*, ne peut s'appliquer, je crois, qu'à l'église de Saint-Martin de Moissac où ses reliques ont été définitivement déposées en 868 [1]. Fontenelle ou saint Vandrille, auxquels M. Daux suppose que l'allusion peut s'appliquer, étaient non seu-

1. Mon ignorance de la topographie de Moissac ne me permet pas de savoir si le changement dans notre ms. de *urbana* en *vicina* est dû à la situation relative de Saint-Martin et de l'abbaye de Moissac.

lement en dehors de l'influence limousine ou aquitanique, mais avaient perdu les reliques de saint Ansbert avant cette année ; ils ne pouvaient donc pas se servir de cette séquence au XIe siècle. L'absence d'un culte spécial aux saints Amand, Léotade, Paterne et Amarand, par laquelle l'éditeur veut (p. XXI) prouver la non provenance moissagaise, n'a rien de surprenant. Les deux premiers se trouvent dans le calendrier du collectaire de Moissac du XIe siècle (Bibl. Bodléienne, ms. d'Orville 45) et saint Amand n'y a qu'un hymne sans office propre. Ils n'apparaissent d'ailleurs ni dans le sacramentaire ni dans le passionnaire de l'abbaye datant du XIe siècle (Paris, B. N., latin 2293 et 17002) ; et si j'ai raison en croyant que le Prosier fut écrit à l'origine non pour l'abbaye de Moissac, mais pour l'église de Saint-Martin même, il existait là une raison d'honorer spécialement saint Ansbert parmi les premiers abbés. Le culte que nous trouvons dans le Prosier (p. 181), rendu aux saints Saturnin, Front et Cyprien est tout à fait naturel dans un ms. moissagais ; le sacramentaire de cette abbaye leur donne des offices propres, une vigile même pour la fête de saint Saturnin ; la tête de saint Cyprien était une des plus précieuses reliques de Moissac. La place spéciale que la séquence du commun des saints *Alma pangat symphonizans*, adaptée à saint Maurin, a dans notre ms. (f. 168ro), s'explique par la translation de ses reliques, translation qui était fêtée au mois de novembre à Agen, et il est à noter à ce propos que l'église de Saint-Maurin à Agen est devenue propriété de l'abbaye de Moissac, entre 1070 et 1080.

Une autre preuve frappante de l'origine moissagaise se trouve dans le texte même : le ms. du British Museum (Harl. 2914) témoigne qu'à Moissac on a chanté un verset additionnel avant la strophe *O virgo sola* dans la séquence *Alle-caeleste necnon et perenne-Luia*. Or, sur les quarante mss. d'où j'ai copié cette séquence, presqu'un seul [1], celui

1. Il se retrouve aussi dans le ms., Paris, B. N. lat. 1139.

de Moissac, contient cette addition ; dans le prosier que nous examinons (p. 173, n. 2), « avant la strophe *O virgo*, une strophe entière est effacée ».

Mais si, comme Daux l'admet lui-même, le *Prosarium* est *Moissacense* et non *Montis Aureoli* (nom qui est imprimé néanmoins sur les pp. 83 etc.), il y a une forte présomption que le Tropaire ait la même provenance. L'arrivée occasionnelle du Prosier de Moissac à Montauriol et son union accidentelle dans cette abbaye à un tropaire plus vieux de 150 ans est une hypothèse non seulement très étrange en elle-même, mais encore contraire à l'histoire de tous les tropaires qui existent. On connait en effet de nombreux graduels, prosiers et tropaires, écrits par différentes mains et à des époques différentes, reliés ensemble, mais tous proviennent de la même école calligraphique, du même monastère [1]. S'il est vrai que les deux parties de notre manuscrit sont dues à deux mains différentes, contemporaines ou voisines, il est très rationnel d'affirmer que les deux copistes écrivaient à Moissac pour cette abbaye. De plus, puisqu'on ne peut, de l'aveu même de l'éditeur, assurer qu'une partie du ms. actuel ait été reliée seule avant son union avec l'autre partie dans une reliure unique, il est très possible que nous ayons ici un exemple de l'usage commun d'employer plusieurs scribes pour la formation d'un seul ms. liturgique.

Si notre tropaire et prosier étaient, comme on l'a supposé, d'époque et de provenance différentes, il serait vraiment curieux que le format des feuillets, le nombre de lignes de chaque feuillet et les doubles encadrements tracés à la pointe sèche concordent si exactement. Cette triple concordance est trop extraordinaire pour être acci-

1. Mss. Paris, B. N. lat. 909 et 1139 et surtout 1132 ; de plus, les tropaires de Novalesa et Winchester à Oxford, et le ms. Caligula A XIV du British Museum.

dentelle [1]. Force nous est donc de conclure que le Prosier a été écrit à Moissac pour faire pendant au Tropaire, ou que les deux parties du ms. y ont été écrites simultanément sous une même direction.

Ceci posé, n'est-il pas possible de trouver dans le *Tropaire* quelques indices de son origine moissagaise ? La vénération pour saint Pierre, patron de l'abbaye, et pour saint Cyprien spécialement me semblent deux signes certains de cette origine.

L'initiale « onciale » de la lettre *P* du *Versus ad introitum* du 29 juin, fête de saint Pierre, est « la plus importante du ms. » et ses premiers mots en sont arrangés d'une façon qu'on ne retrouve pas ailleurs dans le ms. (p. 27, n. 1). Le *Gloria in excelsis* de cette fête a un trope spécial (p. 76) (rare pour ce jour) ; la messe de la deuxième fête de ce même saint [2] *Ad vincula* est dotée de tropes et de deux *versus* alleluiatiques spéciaux, distinction extraordinaire que je n'ai remarquée que dans le tropaire de Saint-Pierre de Novalesa, maintenant à la Bibliothèque Bodléienne. De plus, la séquence presqu'unique [3] pour cette fête *Psalle jam turba* (p. 160), contient des expressions qui me semblent indiquer saint Pierre comme patron de Moissac. C'est ainsi que nous y trouvons *hac in aula tibi sacrata* qui, bien qu'apposé au mot *Christe*,

1. Malheureusement l'éditeur ne nous dit rien des signatures qui se trouvent d'ordinaire à la fin de chaque cahier, ni de la façon, s'il y en a, dont les lignes ont été tracées; l'éditeur ne dit pas non plus s'il y a des traces d'usure sur les premiers et les derniers feuillets de la partie qu'il considère comme plus ancienne.

2. On ne doit pas oublier que Moissac était dédié à saint Pierre seul, et non aux saints Pierre et Paul.

3. Elle se trouve aussi dans le ms. de Paris, B. N. n. a. lat. 1177, attribué par Gautier à l'abbaye de Fleury-sur-Loire, sans doute parce qu'il a (fol. 87 v°) l'expression *Floriacus locus dictus* (cf. *Anal. Hymn.*, XL, n° 167, vers. 1 b.), ce qui, selon toute vraisemblance, ne décrit que la translation de saint Benoît à Fleury et ne peut être par conséquent d'aucun secours pour établir la provenance du ms.

désigne saint Pierre ; et aussi les paroles qui doivent suivre *vitae pascua* omises par Daux, mais qui se trouvent dans le ms. de Paris, B. N. n. a. latin 1177, et sont nécessaires au *schema* de la séquence-mélodie *Via lux veritas* (cf. *Anal. Hymn. med. aevi*, XL, n° 205). [*Annua cuius festa maxima praestent gaudia necnon et remedia*] *congeris ovium qui millia*, etc. ; et enfin : *Almissona turma hic pro te Petre congregata firma qua columna secura nunc stat ecclesia.*

Quant à saint Cyprien, l'addition (fol. 1) du vers alleluiatique : *Sancte Cypriane martyr*, qui, d'après Daux (p. XIX), proviendrait d'un « ms. qui pouvait bien avoir appartenu à Moissac » et aurait été « communiqué à l'abbaye-sœur de Montauriol », soulève deux questions insolubles : Pourquoi a-t-elle été communiquée à Montauriol, et pourquoi l'y a-t-on chantée ? Il est bien plus simple d'admettre que l'addition a été écrite dans un ms. de Moissac, pour le culte local de saint Cyprien, après l'an 1122, quand ses reliques y étaient transférées, et que cette addition a été insérée dans un des tropaires de cette abbaye au même temps que la séquence du XIIe ou XIIIe siècle pour ce saint *Adest dies celebranda* [1] (p. 162) a été insérée sur les deux pages blanches 146 et 147.

Le fait que toutes ces additions en l'honneur de saint Pierre et de saint Cyprien ont été faites au tropaire pendant le XIIIe siècle est tout à fait en faveur de ma théorie qui indique Moissac comme point d'origine et de séjour du manuscrit, Montauriol n'ayant jamais eu de culte spécial pour ces deux saints [2].

1. Cette séquence (*Anal. Hymn.*, XL, n° 185) ne se retrouve que dans le ms. de Paris, B. N. n. a. lat. 1177 (déjà cité), ajoutée par une main du XIIIe siècle ; son vers. 1 b., *In qua fertur in hac aula Cyprianus athleta*, semble indiquer comme provenance, non Fleury mais Moissac.

2. L'addition en deux endroits de la séquence *Sophistica nunc caterva* pour sainte Foi n'est pas une *preuve* de la provenance moissagaise ; il

Avec ces indications locales devant les yeux, examinons maintenant la valeur des nouveaux arguments apportés en faveur de l'abbaye de Montauriol ; ils sont en réalité au nombre de deux : l'expression *patronus*, appliquée dans le Tropaire (p. 40) à saint Martin qui a été à une certaine époque le patron[1] de Montauriol, et l'insertion de tropes pour certains saints qui auraient été honorés dans son voisinage.

L'expression *patronus* comme l'admet l'éditeur (p. XXVII, n. 1) avait (je pourrais ajouter fréquemment) le sens général de « protecteur », et si dans le ms. de Paris, B. N. lat. 1118, on l'a appliquée à saint Orens qui n'était patron d'aucune église pour laquelle ce tropaire limousin était écrit, il n'y a pas de nécessité à lui donner ici un sens plus déterminé. Nous trouvons d'ailleurs ce même trope *Ecce dies magni meriti veneranda patroni* pour la fête de saint Martin dans les mss. de Paris, B. N. lat. 887, 909, 1084 et 1118 écrits certainement pour l'abbaye de Saint-Martial de Limoges. On ne peut donc sur l'occurrence de ce trope en notre ms., fonder le principal, sinon le seul vrai argument en faveur de Montauriol. La remarque additionnelle (p. XXVII) que *plebs devota* désigne « la population qui environne l'abbaye et lui est soumise » est vraiment naïve, étant donné qu'elle est une expression usuelle et commune que l'on trouve par exemple (p. 28) dans un trope pour Saint-Martial. En outre, il est utile de noter ici que l'éditeur, pour appuyer son argumentation, cite (p. XXVII, n. 1) les mots *qua parens*, qui ne se trouvent pas en réalité dans le trope en question.

est à remarquer néanmoins que cette sainte est nommée dans les litanies d'un sacramentaire contemporain de cette abbaye, et aussi dans son lectionnaire du XIIe siècle.

1. Saint Martin est appelé *patron* dans le ms. du British Museum, Caligula A XIV, tropaire qui a été attribué à Cantorbéry ou à Glastonbury, bien qu'aucune de ces deux abbayes n'ait été dédiée à ce saint, et aussi dans le ms. Vatic. Regin. 222, un fragment d'un tropaire probablement écrit pour saint Maurice de Magdeburg.

On aurait pu ajouter, si l'on avait voulu, que le mot *patronus* est employé une deuxième fois (p. 29) dans notre tropaire, mais qu'il s'applique non à saint Martin mais à saint Martial ; le scribe pourrait bien dans les deux cas avoir simplement copié un tropaire limousin, qui donne ce titre tantôt à l'un tantôt à l'autre. En tous cas, si nous devons donner au mot *patronus* (p. 40) un sens spécial, et par conséquent attribuer notre ms. à une abbaye ou à une église dédiée à saint Martin, la désignation de Saint-Martin de Montauriol n'est pas plus nécessaire que celle de Saint-Martin de Moissac, ou de n'importe quelle autre des nombreuses abbayes de France dédiées au célèbre évêque de Tours. Mais si l'on considère que le Tropaire et le Prosier ne forment qu'un seul volume, et que l'église de Saint-Martin de Moissac après l'année 868 portait aussi le nom de saint Ansbert, la provenance moissagaise paraît s'imposer. Notre ms. en effet est le seul de ceux que j'ai étudiés qui nomme ces deux saints comme ses deux patrons.

La présence dans notre ms. de tropes en l'honneur des saints Martial, Vincent, Laurent, Maurice, Michel, etc., qui seraient d'après l'éditeur (p. XXIV) « les titulaires ou vocables des principales dépendances de l'abbaye de Montauriol » ne peut pas, je pense, être prise au sérieux ; saint Martial étant vénéré partout en Aquitaine, et les saints Vincent, Laurent, Maurice et Michel ayant eu un culte presque universel au XIe siècle. L'hypothèse d'ailleurs ne tient pas, si l'on considère que tous ces tropes sans exception étaient copiés de mss. écrits pour Limoges, distant de plusieurs lieues de Montauriol. Il y a deux autres saints, saint Antonin de Pamiers et saint Géraud, que l'éditeur invoque très malheureusement en faveur de sa théorie, car le premier [1] ne paraît pas dans le corps du tropaire, les deux

1. Il n'est prouvé nulle part (p. XXVI) que les deux monastères de Montauriol et de Noble Val « célébraient au même titre ce saint tout

séquences écrites en son honneur ayant été ajoutées après coup entre deux tropes ; et le second, dont la relation avec Montauriol est une foire qui y est tenue le 13 octobre, était tout spécialement honoré à Moissac, il y était invoqué dans les litanies, et sa fête y était si solennelle, qu'elle y était précédée d'une vigile et suivie d'une octave [1].

Il n'existe donc dans le tropaire aucune trace positive d'une origine montauriolienne. Il n'y est pas même fait mention de saint Théodard, seul saint local de Montauriol, mort en 893 et enterré dans l'abbaye. C'est à lui que Montauriol doit son nom d'abbaye de Saint-Théodard, qu'elle porta non seulement dans le langage populaire mais dans les actes officiels moins de cinquante ans après 893 et par conséquent moins d'un siècle avant la transcription de notre ms.[2]. L'éditeur explique ce fait en disant que les saints canonisés par le peuple du IXe au XIIe siècle ne jouissaient pas d'un culte ecclésiastique public ; mais cette explication est contredite par notre ms. même qui a un office pour saint Géraud, mort en 903. Ce saint n'a d'ailleurs jamais été canonisé officiellement. Cet office de saint Géraud se trouve déjà dans le plus ancien tropaire de Saint-Martial (milieu du Xe siècle) [3] et dans presque tous les tropaires postérieurs de Saint-Martial ; notre ms. d'ailleurs lui assigne plusieurs tropes. D'où il est inconcevable qu'un tropaire de cette époque, dans lequel il

spécial à l'un et à l'autre » cent ans après la séparation des deux abbayes, en 958.

1. Cf. *Sacramentarium Moissacense* cité plus haut ; *Lectionarium Moissacense*, saec. XII, Cod. Br. M. Harl. 2914 ; *Orationale Moissacense*, saec. XII-XIII, Cod. B. M. Harl. 2893.

2. « Quelques années après sa mort le vocable de Saint-Martin DISPARUT pour faire place à celui de Saint-Théodard » ; l'abbé DAUX, *Revue des questions historiques*, 1878, t. I, p. 210.

3. Voir mon article, *The earliest French troper and its date*, dans le *Journal of Theological Studies*, april 1901.

n'est fait aucune mention de saint Théodard, pût être écrit à l'abbaye ou pour l'abbaye de Montauriol qui l'honorait comme son second patron et qui portait son nom. De plus, comme les huit saints locaux cités dans le ms. (saints Ansbert, Antonin, Cyprien, Foy, Front, Géraud, Maurin et Saturnin) étaient honorés spécialement à Moissac, on doit conclure que le Prosier et le Tropaire proviennent de Moissac et, selon toute probabilité, ont été écrits pour l'église de Saint-Martin à Moissac.

Comme le ms. ne contient aucun indice certain de date, il est dangereux de l'attribuer à une portion déterminée du XIe siècle. Si la présence de la messe *Statuit* pour saint Martial n'est pas une preuve pour une époque antérieure à 1031 [1], je préférerais proposer le troisième, ou moins probablement, le dernier quart du XIe siècle. Les signes paléographiques et l'histoire du monastère seraient pour cette date. L'église de l'abbaye s'écroula en 1030 et ne fut rebâtie qu'en 1063 ; le monastère sous le gouvernement de son *miles-abbas* tomba naturellement en décadence, elle ne reprit vie qu'à l'arrivée de son second fondateur, Durandus, qui fut abbé de 1057 à 1072. La transcription de mss. liturgiques pour l'abbaye restaurée a dû être son premier souci. La grande vénération pour saint Saturnin de Toulouse que nous trouvons en même temps dans le Tropaire et le Prosier paraît s'appliquer à la dernière période de sa direction, alors qu'il était évêque de Toulouse et abbé de Moissac. Seule, la séquence pour saint Maurin pourrait nous faire pencher pour une date postérieure à 1072, parce que l'église à lui dédiée à Agen ne devint la propriété de Moissac qu'après cette date, mais Moissac était si près d'Agen (il n'en était éloigné

1. Il est évident que les décrets des conciles provinciaux de Bourges et Limoges n'étaient pas observés partout. Dans de nombreux mss. écrits pour d'autres diocèses français après cette année, nous trouvons l'apôtre de l'Aquitaine traité toujours de simple confesseur-évêque.

que de quelques lieues en amont du fleuve), que le culte de ce saint put arriver à Moissac avant cet événement.

II

Je n'ai touché jusqu'ici que la question historique posée par le titre donné au ms., mais il reste à discuter l'édition elle-même ; et c'est ici que le critique fait bien de se souvenir qu'il n'a plus à faire à l'abbé Daux seul, mais aussi au savant auteur du *Répertoire des sources historiques du moyen âge* ; en effet à la page IX, on nous informe que la publication est « assurée du concours effectif de l'éminent éditeur (le chanoine U. Chevalier) qui a bien voulu se charger de la collation des textes et de la revision dernière des épreuves ». Je crois cependant que nous ne devons pas accepter trop littéralement cette affirmation. Les erreurs dont l'édition est remplie me feraient plutôt supposer que, par égard pour le collaborateur de sa « Bibliothèque liturgique », le chanoine U. Chevalier a permis d'attacher le prestige de son nom à une édition que, pressé par d'autres travaux, il a parcouru trop rapidement.

Le moins que l'on exige de l'éditeur d'un ms. (spécialement si le ms. n'est pas accessible au public), c'est qu'il reproduise le texte avec fidélité, et si la « Bibliothèque liturgique » française désire arriver à la haute réputation acquise par de récents éditeurs de mss. liturgiques, principalement par ceux de la société *Henry Bradshaw*, la revision des épreuves devra être certainement beaucoup plus soignée.

Et d'abord le texte des feuillets photographiés nous donnera un point de repère pour juger de l'exactitude de l'édition Chevalier-Daux. Le *precinuit* de la pl. I (dernière ligne), accompagné de quatre notes musicales

devient (p. 23) *precinit*; le *inferorum* très clair de la pl. II (première ligne) devient (p. 158) *infernorum*. Cette planche nous révèle que notre ms. a subi la revision d'un correcteur dont la main paraît, aux lignes 10 et 11, avoir effacé la syllabe *tis* du mot *satis* et la première syllabe du mot *illustrans* ou *conlustrans*, avec leurs notes musicales, de sorte que nous avons *sat* et *lustrans*, textes qui se trouvent dans les six mss. connus de cette séquence, correction qui sert d'ailleurs à conserver l'assonance de *a* à la fin de la division de chaque vers. Les éditeurs n'ont cure de ce fait et impriment *satis* et *lustrans*, détruisant ainsi le parallélisme de la strophe et de l'antistrophe, et acceptant d'un côté la correction, de l'autre la rejetant. Au lieu de *consortia* (pl. II, l. 11) (variante identique à celle du ms. Paris. B. N. lat. 887), ils nous donnent *consotia*, qui n'est pas un mot latin, et ils n'ont pas vu que le mot *celi* de la dernière ligne est la correction très probable de *poli*.

Les trente lignes à peine des deux planches phototypiques ayant révélé ainsi cinq ou six fautes, on est tout naturellement porté à craindre que le reste de l'édition ne soit également fautif, surtout parce que la science paléographique des éditeurs semblerait même pouvoir être mise en doute. La séquence pour la fête de saint Pierre aux Liens (p. 157) dont l'écriture est absolument claire (voir les deux premières lignes de la pl. II) et ne devait présenter aucune difficulté, si ce n'est peut-être celle provenant de l'absence des lettres initiales de chaque vers, est absolument inintelligible de la façon dont elle est éditée. Ainsi par exemple, si les éditeurs avaient mis dans le blanc de la première ligne la voyelle *A* au lieu de *I*, ils auraient découvert que la séquence n'est autre que le n° 22774 du *Repertorium Hymnologicum*, et qu'elle est publiée dans les *Analecta Hymnica* de Dreves (IX, n° 326); cette découverte leur aurait révélé qu'ils ont lu à tort le

dernier mot de la première phrase *tua* pour *luia* [1] et qu'ils ont mis le deuxième *n* dans *pangant*, qu'ils en ont inséré un à tort dans *Instant* (l. 4). Sans voir le ms. même, j'ose affirmer qu'il n'existe pas de « mots effacés » (p. 157, n. 2) et que les deuxième et troisième lignes incompréhensibles résultent du fait que le copiste ou le reviseur du ms. a inséré ici afin de gagner de la place « *...rea felices regna* » qui forment la conclusion de la séquence précédente ; les mots sont écrits probablement sur une ligne ou partie blanche de notre ms. La comparaison du texte de l'édition avec le texte probable du ms. suffira pour édifier le lecteur : l'édition a :

[1 a] *I]lle nostra pangat organa tua*,
[1 b] *C]lara dies qua... rea*
[2 a] *Felices regna soluta sunt vincla* [2],
[2 b] *I]nstant nunc quia Petri summi ferrea.*
Le ms. doit avoir [3] :
1. *A]lle — nostra panga[n]t organa-Luia*
2 a. *C]lara dies qua soluta sunt vincula*
2b. *I]nstat nunc quia, Petri summi ferrea.*

Trois fois de suite les lettres initiales qui faisaient défaut dans le ms. sont remplacées par des lettres qui sont évidemment impossibles : *I]lle* au lieu de *A]lle* ; (p. 158, l. 1) *P]uria* (sic) au lieu de *C]uria* ; et (l. 7) *I]nnuat* au lieu de *A]nnuat*.

1. L'erreur est inexcusable ; les éditeurs ayant rendu (pp. 173 et 176) avec fidélité des *Incipit* semblables : *Alle-celeste necnon et perenne-Luia*, et *Alle-sublime tibi turma nostra resultat-Luia*.

2. La présence dans le ms. de l'initiale F suffit pour démontrer que ce mot n'est pas le commencement d'un verset.

3. En jugeant par la rime et par l'assonance en *A*, l'original était probablement :

2 a. *Clara dies instat* *nunc quia, vincula*
2 b. *Qua Petri soluta* *sunt summi ferrea.*

Une faute plus grave encore prouve que nos éditeurs n'étaient pas assez au courant de l'écriture du moyen âge. C'est qu'ils n'ont pas distingué le *f* et le *s* long : ils ont copié en effet (l. 13 de la séquence) *referat* au lieu de *reserat* (*divina virtus reserat clausa saeva limina*) ; (l. 21) *funus* au lieu de *simus* ; et (p. 158, l. 4) [*per*] *fecta* au lieu de *per secla*. Il y a encore d'autres erreurs : (l. 3 de la séquence) *vincla* pour *vincula*, nécessaire pour le rythme ; (l. 6) *Iniqua* pour *In qua* ; (l. 7) *confere* pour *confert* ; (l. 9) *flamina* pour *famina* ; (l. 14) *lumina* pour *limina*. Je ne puis pas comprendre le sens de *nunc quem misit celo columna* (l. 15 et 16 ; le ms. de Paris a *quieta misit celo mihi numina*) ; la note 3 « Lire *absolve* » n'est pas nécessaire, le ms. ayant *acsolve*, id est *ac solve*.

De là on peut se demander ce que vaut une édition où l'on imprime une séquence avec dix-sept erreurs au moins. Pour ne pas abuser de la patience des lecteurs par une critique détaillée d'autres séquences, je me contenterai de faire remarquer que, lorsque les éditeurs ont pu profiter du *Repertorium hymnologicum* et de l'édition des séquences de Limoges par Dreves, les fautes sont moins nombreuses que lorsqu'ils ont dû établir le texte par eux-mêmes. Je ne puis m'abstenir ici de faire remarquer que le chanoine U. Chevalier donne inconsciemment la preuve que son *Repertorium hymnologicum* n'est pas complet ; il imprime douze séquences qui y figurent, mais il ne les reconnaît pas à cause de légères variantes dans leur *incipit*. Par exemple, s'il avait vu que *Festiva adest nobis dies cunctis* (p. 124) équivalait à *Festus adest nobis cunctis* (*R. h.* 6280), il aurait découvert que la ligne du texte *jam* (*core inpoli?*) (p. 124, n. 3) appartient à cette séquence, qu'omise par le copiste entre la fin du f. 123vo et le commencement du f. 124ro, elle était écrite sur la bande de parchemin insérée, et que l'*i* reporté dans la marge intérieure de la page suivante (fol. 124ro) est là pour indiquer cette desti-

nation ; de plus s'il avait parcouru la séquence (p. 189) *Christe rex cunctorum vita*, il aurait aperçu qu'elle correspond au numéro du *R. h.* 2979 et une inspection rapide des deux mss. de la B. N. cités sous ce numéro aurait épargné d'imprimer à tort (l. 10) *justusque* pour *justos qu[a]e* ; (p. 190, l. 1) *O]* *excelsorum* pour *R]ex celorum* ; et (l. 3) *Pateatque sumus* pour *Pateat quesumus*.

Il est possible que quelques-unes de ces erreurs proviennent du copiste du XIe siècle, mais le devoir des éditeurs était de les reléguer en notes plutôt que d'imprimer des phrases qui n'ont pas de sens. Il y a beaucoup d'endroits où ils impriment sans aucune note des mots certainement incompréhensibles : par exemple (p. 64, l. 25) *annultus* pour *tumultus* ; (p. 106, l. 12) *jusio* pour *visio* ; (p. 161, l. 8) *Verminorum* (sic) pour *Vernulorum* ; (p. 175, l. 9) *flaminea* (sic) pour *flammeas* ; (p. 198, l. 3) *avium* pour *civium*.

Outre ces erreurs dans l'impression du texte, le volume nous fournit des preuves évidentes de l'insuffisance des connaissances liturgiques des éditeurs, tout au moins en ce qui concerne les tropes. Le *tropus ad Introitum* bien connu : *Haec legio duce Mauritio* devient (p. XXVI) une « séquence-antienne », terme inconnu dans la liturgie ; « un mot effacé qui paraît être *sanctus*, lequel est accompagné de trois lignes de musique sans autres paroles » (p. XVIII), leur donne occasion d'inventer un « *sanctus* sans paroles » ou un « *Sancte* festival de saint Cyprien juxtaposé au *Sanctus* missal », formes liturgiques inconnues jusqu'à présent. La séquence usuelle *Vexilla regis prodeunt et fulget*, bien qu'intitulée séquence dans le *R. h.* 21477 et publiée dans les *Anal. Hymn.*, VII, n° 91, est pour eux (p. XXXV) l'hymne de saint Vénance Fortunat « avec des strophes *tropées* qu'on n'a pas indiquées ailleurs ». Ils semblent ignorer que les mots *[H]ac clara die* qui se trouvent dans la marge d'une séquence (p. 141) s'ap-

pliquent à sa mélodie. La connaissance la plus superficielle de la « *sequela* » très commune *Ecce puerpera* leur aurait épargné de présenter dans la note 4 de la p. 79 la correction *decet* (qui est inintelligible) pour *det* qui est dans le texte et qui se trouve dans les mss. de six séquences chantée sur la mélodie *Celebranda* (cf. *Anal. Hymn.*, XL, n° 2). Cette lecture est imprimée par les éditeurs, p. 89, l. 5.

L'inexpérience des éditeurs paraît surtout caractéristique dans la façon dont ils ont publié le dernier cahier du ms. (pp. 190-198). Il contient trente-six tropes sans titres ; ils sont tous, sauf deux ou trois cas, tropes (*Verba*) de l'offertoire et se succèdent selon l'ordre de l'année ecclésiastique, du premier dimanche de l'avent jusqu'au commun des saints. Presque tous se retrouvant dans les tropaires de Saint-Martial, il n'était pas difficile du tout [1] de les séparer avec certitude et d'indiquer les jours auxquels ils étaient destinés. On chantait les deux tropes commençant par *Invocabo te* (p. 190) après le *Respice in me* qui est le second vers de *Ad te domine*, l'offertoire du premier dimanche de l'avent ; les deux tropes qui suivent, commençant par *De celo* étaient destinés au deuxième dimanche; *Laudes auctori* et *Virginales* étaient ceux de la fête de sainte Lucie tombant généralement entre le second et le troisième dimanche ; *Da nobis potenti* et *Concrepare* appartiennent à leur tour aux troisième et quatrième dimanches de l'avent. Mais les éditeurs au lieu d'en faire cinq pièces séparées, les arrangent en deux, faisant des quatre premières une séquence (!) pour le dimanche des Rameaux et de la cinquième et de celles qui la suivent une séquence (!) pour l'Annonciation de Notre-Dame, ignorant que *Quomodo fiet istud* était non seulement un

1. Les éditeurs pensent le contraire (p. LI, n. 4) : « Vu les pièces frustes et dont on ne peut indiquer ni le commencement ni la fin. »

verset alléluiatique de cette fête, mais aussi un verset de l'offertoire *Ave Maria* du quatrième dimanche de l'Avent. Inutile de préciser davantage ; il suffira de noter que les éditeurs ont si bien mêlé ces trente-six tropes qu'ils n'en font plus que dix-sept ; ils ont tenté de donner des titres à neuf de ces pièces, et de ces neuf quatre sont controuvés ; et ce qui est plus grave encore, ils prennent ces dix-sépt pièces pour des séquences et les ont insérées comme telles dans la table alphabétique de proses et séquences.

Il serait à désirer que le possesseur de ce très intéressant tropaire permît à un spécialiste compétent d'en faire une seconde édition, ou du moins qu'il le déposât pour quelque temps à la Biliothèque nationale où ceux qui s'occupent de tropaires puissent juger par eux-mêmes de son contenu.

C'est une tâche peu agréable que d'appeler l'attention sur la double erreur de temps et de lieu renfermée dans le titre de ce volume, sur l'édition peu soignée du texte et sur la connaissance insuffisante des tropes que l'on y remarque. L'auteur de cet article souhaite vivement que l'éditeur de la « Bibliothèque Liturgique » continue sa tâche utile, en publiant les textes liturgiques, mais avec une exactitude et une précision plus grande que celle du tome neuvième.

Oxford.

HENRY MARRIOTT BANNISTER.

POSTSCRIPTUM

Après avoir envoyé cet article à la *Revue*, j'eus la bonne fortune, en passant à Paris, grâce à M. Henri Omont, de découvrir que le tropaire dit de Montauriol a été acheté il y a quelques mois par la Bibliothèque nationale, où il figure maintenant sous le n° latin n. a. 1871. Je dois remercier les autorités de la B. N. qui l'ont gracieusement envoyé à la Bodléienne, afin que je puisse

l'étudier soigneusement et corriger ou compléter mes notes sur l'édition en question. Le résultat est que les corrections nécessaires sont très légères [1] ; mais les opinions déjà formées sur l'unité du ms., sur son antiquité et sa provenance sont pleinement confirmées.

Le Tropaire, à mon avis, n'est pas composé de deux manuscrits, mais témoigne d'une unité essentielle. Il est vrai, il n'est pas entièrement de la même main, puisque le copiste du Prosier n'a pas écrit la plus grande partie du Tropaire, quoiqu'il est bien probable que c'est lui qui a écrit l'Alléluiaire ; il est vrai aussi qu'il y a des traces de plusieurs enlumineurs ; néanmoins, sur le seul terrain commun aux deux parties du ms., entre les *Alleluia* du Tropaire et leurs séquences dans le Prosier, il y a une frappante similitude telle qu'elle accuse nécessairement une source commune et un but identique. Tout autrement que l'éditeur [2] qui croit (p. L.) que « le Prosier manque de plusieurs des pièces signalées dans cette neumatisation [des *Alleluia*] et en contient plusieurs autres qu'on ne retrouve ni dans l'Alléluiaire ni dans le Tropaire », j'ai constaté que, sans exception, chacune de ces pièces signalées se trouve dans le Prosier (y compris les séquences *Quem superne* et *Pulchra praepollent* écrites mais rayées sur les ff. 148 r° et 147 r° du ms.), et qu'il n'y a qu'une ou deux séquences dans le Prosier dont la mélodie sans paroles n'est pas donnée dans la première partie du ms. Il est rare qu'on trouve dans les Tropaires-Prosiers connus une correspondance si exacte entre l'ordre des deux séries des *Sequentiae* et des *Proses* [3]. De plus, les mélodies des proses

1. Elles ne touchent que la séquence *Alle nostra pangat* (voir p. 568) ; il faut rayer la phrase : « Et qu'ils ont omis... *instant* (l. 4) » ; le copiste du ms. pour *limina* (l. 13) a par erreur mis *lumina* ; mais il faut ajouter que les éditeurs ont copié (l. 21) *N*]*ostraq*[*ue*] au lieu de *Nostrorum*, et que la phrase incompréhensible (l. 15) : « Nunc quem misit celo columna », est, comme j'ai soupçonné : « Nunc quieta misit michi numina » ; ce qui laisse encore dix-sept erreurs dans la transcription de cette séquence.

2. L'abbé Daux, probablement, n'a pas reconnu que les titres inscrits dans les marges des *Alleluia* représentent non seulement les *Incipit* mais aussi les *graduels-titres*, (p. e. *Excita*) et les *Sequelae* de l'intérieur des proses, (p. e. *Adest dies sacra*).

3. Voir la position de la fête de saint Ponce qui se trouve dans les deux parties, pas dans le propre des saints, mais dans le temps pascal.

sont note pour note celles que donne l'Alléluiaire ; ce qui est une chose vraiment extraordinaire, si nous admettons la théorie qu'elles sont le produit de deux monastères à l'intervalle d'un siècle et demi. Mais pour ceux qui ne peuvent pas apprécier cette identité musicale, il suffira de jeter un coup d'œil sur les neumes des Alleluia tels qu'ils sont donnés d'un côté dans l'Alléluiaire et de l'autre au commencement de leurs proses; quand l'éditeur écrivait (p. XLIX) : « Ce qui accuse une époque et un travail postérieurs, c'est .. la notation qui dans toute cette partie est à petits points carrés, sans crochets ni appendices et superposition de notes, tels qu'on les trouve dans la plus ancienne exécution du Tropaire », il faisait une comparaison injuste entre la notation simple et syllabique du Prosier avec les neumes compliqués du Tropaire ; s'il avait jugé seulement par ces *Alleluia*, il aurait vu qu'ils sont absolument identiques de forme; par exemple, celui de *Rex magne deus* (fol. LXXVII v°) est exactement celui du fol. CIX r°, y compris la lettre Romanienne *p* qui ne se trouve qu'en ces deux cas dans tout le ms. La même marque d'identité est claire dans toute la notation musicale du ms. ; les petits points du Prosier ne sont pas plus carrés que ceux des ff. XLIV v° et XLV r° du Tropaire, et une table comparative des neumes employés dans tout le ms. n'en révèle qu'un seul dans la première partie qu'on ne trouve pas dans la deuxième, c'est-à-dire un signe spécial pour une note doublée, ce qui s'explique par l'absence de cette note dans tous les *Alleluias*. Ainsi, au point de vue musical, je crois que l'hypothèse de l'abbé Daux est tout à fait inadmissible.

Quant à l'écriture du texte, quoiqu'il soit évident que plusieurs mains ont été employées pour la compilation du ms., et que l'emploi de noir dans les lettres initiales soit restreint au Tropaire et que celui de rouge, au-dessous et entre les paroles du texte, se présente seulement par exception dans le Prosier, l'étude du ms. entier me persuade de plus en plus que son texte est l'œuvre d'écrivains presque contemporains ; je laisserai à des paléographes plus compétents le soin de déterminer si quelques lettres initiales [1]

1. Parmi les lettres initiales, voir : 1° les séries des *A* dans l'Alléluiaire et le Prosier, spécialement l'*A* composé de deux CC fol. 85 v° et 95 r° ; 2° le *H* très singulier (pt. I, fol. 4 r°, 38 v°, 42 r° ; pt. II, fol. 101 r°, 101 v°, 106 r° ; pt. III, fol, 178 r°) ; 3° le *Q* des ff. 57 v°, 92 r°,

qui se répètent dans les deux parties ne peuvent pas accuser un commun *scriptorium* et ainsi corroborer la décision probable de tous ceux qui s'occupent des tropes que le ms., jugé d'après son arrangement et ses mélodies, n'est qu'essentiellement une seule œuvre.

En ce qui concerne l'époque de l'écriture, il n'y a pas besoin d'ajouter beaucoup; aucun spécialiste en paléographie des bibliothèques du Vatican, Munich, Paris ou Oxford, auquel j'ai soumis la deuxième planche phototypique, ne voulait souscrire à l'opinion de l'éditeur (p. XLIX) qu'elle « appartient à la dernière période du XIIe siècle et peut-être même touche aux confins du XIIIe ». Si on laisse de côté les additions des XIIe et XIIIe siècles dont l'écriture et la notation se distinguent à la première vue de celles du corps du ms. et qui ne se trouvent ajoutées que sur les feuilles vides à la fin des cahiers, d'après les *criteria* paléographiques reconnus aujourd'hui, nulle partie du ms. ne peut être datée postérieurement à l'an 1100, ni probablement avant l'année 1050; comme le Tropaire est la production de plusieurs copistes non nécessairement simultanés, on peut assigner environ l'an 1075 comme la date probable de la compilation du ms.

La provenance moissagaise est confirmée en quelques points par l'étude du ms. La « strophe entière effacée » (Daux, p. 173, n. 2; *vide supra*, p. 558), en effet, est lisible et est précisément celle qui se trouve seulement dans le lectionnaire de Moissac à Londres : « *Nam illa vitam fraudans primam dolo seducta* || *Maria postquam paradisi pandit januam*; et les mots omis par les éditeurs dans la séquence *Psalle jam turba sacra* sont ceux qui sont imprimés avant (p. 561). De plus, une comparaison avec le collectaire de Moissac à Oxford, révèle que la grande lettrine *A* (fol. CXIL v°, planche II), avec sa bordure pétonclée en rouge autour d'un fond pourpré avec sept petits points rouges aux quatre coins, est exactement celle qui paraît aux ff. 18 r°, 109 v° et 188 r° du ms. bodléien, et il y a une ressemblance entre quelques lettres initiales [1] de ces deux mss. qui peut accuser la même école d'écriture.

125 r°; et 4° la petite marque ronde employée pour interrompre une longue ligne.

1. Voir les lettres G. Q. E. M. H. aux ff. IV, V, VII, XII et XLII de notre ms., et les mêmes lettres aux ff. 32 r°, 29 v°, 57 v°, 178 v° et 99 r° du ms. Bodléien.

Notre sujet reçoit beaucoup de lumière d'un autre ms. de la Bibliothèque nationale que je viens de parcourir, j'entends le n° latin n. a. 1177; les variantes dans les proses de ces deux mss. s'accordent d'une manière si frappante et diffèrent tellement de celles de tous les autres tropaires connus, qu'il faut croire que, s'ils ne sont pas copiés l'un sur l'autre, ils descendent nécessairement d'une source commune. Cet exemplaire, je crois (entre autres raisons à cause de la vénération spéciale témoignée à saint Pierre), est une copie d'un tropaire limousin faite à Fleury-s.-Loire [1]; je crois que notre ms. a été transcrit à Moissac, non seulement parce qu'il contient des caractères propres aux enlumineurs de cette abbaye, mais parce qu'ailleurs on n'aurait pas invoqué saint Ansbert comme patron. On ne peut dire si le ms. n. a. 1177 a été copié à Fleury ou à Moissac; il est de caractère moins toulousain que le ms. lat. n. a. 1871, qui accuse une période du XIe siècle où l'influence de Toulouse était très forte à Moissac. Évidemment les deux mss. se trouvaient ensemble à Moissac [2] vers l'an 1200 quand le même correcteur a gratté dans le ms. 1177 la séquence *Alme rex Christe* de saint Pierre pour inscrire *In hac die triumphavit* de saint Julien dont quelques reliques ont été portées à Moissac en 1122 avec celles de saint Cyprien ; et il a substitué *Adest dies celebranda* [3] de la Translation de ce dernier saint pour le *Quem superne* de saint Benoît; dans notre ms., il a rayé les deux dernières séquences de saint Pierre pour celle de saint Cyprien ; en chaque

1. La ressemblance entre les tropes de notre ms. et ceux des tropaires de Winchester s'explique bien, parce que cette abbaye était la fille d'Abingdon qui a été colonisée par des moines de Fleury. Certainement, quelques-unes des proses de Winton descendent de son aïeul. [Cf. *Anal. Hymn. Med. Aevi.*, t. XL, n° 165, 3 b. *Illius in hac sede tumulata dum membra fuere beata.*] La connexion entre Fleury et Moissac au XIe siècle est moins claire ; des suggestions sur ce point seraient de grand prix.

2. C'est à Moissac qu'on a relié au ms. 1177 les feuillets d'un autre ms. de Fleury qui porte les proses pour saints Pierre et Paul, saint Benoît (*Floriacus locus dictus*) et saint Maur.

3. Les cinq mauvaises variantes du texte de 1177 qu'on voit dans les notes sur cette séquence (*Anal. Hymn.*, XL, n° 185) se répètent exactement dans 1871; y compris *symbalo* et *in significantia*.

ms. il a gratté *Quem superne* (*Anal. Hymn.*, VII, n° 128) dont la strophe 3a ne s'appliquait proprement qu'à Fleury.

Ces deux mss., n. a. 1177 et n. a. 1871, auxquels nous pouvons sans trop de témérité assigner la même origine et la même histoire, concordent sous plusieurs rapports, quoique le premier ne soit qu'un recueil imparfait : 1° les onze tropes du *Kyrie* en 1177 sont réunis ensemble dans le 1871 ; 2° les mêmes séquences sont ajoutées dans les deux mss. ; 3° dans vingt-trois séquences de première main, le nombre des variantes qui se trouvent identiquement dans ces deux tropaires, mais qu'on n'a pas constatées ailleurs, monte jusqu'à cent trois [1] ; 4° nous y rencontrons trois séquences uniques, deux pour saint Pierre ès liens et une pour saint Cyprien ; et 5° (ce qui est de grande importance pour la provenance), il y a de plusieurs mains, en cinq endroits, des marques d'un culte spécial de saint Cyprien, non seulement dans la séquence et dans deux antiennes en son honneur, mais aussi dans une litanie en termes identiques où sont invoqués trois saints de chaque espèce, comme confesseurs, saints Martial, Martin et Benoît ; comme martyrs, saint Étienne, saint Cyprien et saint Saturnin. Cette litanie qui se trouve fol. 3 du ms. 1177, d'une main du XIIe siècle, est ajoutée dans notre ms. par un copiste probablement du milieu du XIe siècle au verso de la feuille de garde qui n'a été détachée de la reliure qu'à Paris il y a quelques mois et par conséquent ne figure pas dans la publication de la Bibliothèque liturgique. Mais la découverte est capitale comme témoignage de la provenance du ms. Selon l'abbé Daux (p. x), la reliure est celle qui était primitivement donnée au livre ; maintenant nous voyons que pour faire cette reliure on se servit d'une feuille appartenant à un monastère qui avait une vénération spéciale pour saint Cyprien ; saint Étienne et saint Saturnin pouvaient désigner la cathédrale et la principale abbaye de Toulouse (quoique le proto-martyr fût aussi le patron de Cahors);

1. Par exemple, dans *Rex magne deus* (*Anal. Hymn.*, VII, n° 136) 3a. et 3b. *Te per orbem laudat* etc. ; 5a. I, 2, *laeto ac magno* (2e main du ms. 1871) ; 5 b, 3, *alleluia* ; 6 b, 3, *virgines rutilant* ; 7 a, 1, *Ante tui throni sedem* ; 7 b, 1-3, *Stolas ambiunt candidas in sanguine agni quas habent tinctas* : 9 a, 2-5 *responsa ab ara* ; *sustinete aiunt nunc adhuc modica tempora et hora* ; 9 b 3 *et eorum quidem qui habebunt in* ; 10 b, 2-3, *ab hujus mundi principio prophetata.*

mais saint Cyprien semble être décisif pour *non Montauriol*, mais *Moissac*.

Le saint Cyprien de la séquence des deux tropaires moissagais était un martyr (*Pie martyr Cypriane*) qui a été banni pour sa foi (*pro fide... patitur exilia*), dont les reliques avaient été transportées au mois de juillet à l'endroit où on a chanté la séquence (*Istis partibus donatur* et (ms. 1177) *fertur in hac aula*). Tout ceci naturellement désigne le grand évêque martyr de Carthage, dont le corps a été apporté par Charlemagne à Arles, puis à Lyon, dont quelques reliques étaient transférées à Moissac le 5 juillet 1122.

L'occurrence de son nom dans la litanie du XIe siècle et dans la séquence *Rex alme deus* (p. 180) de même époque dans le Prosier de notre ms. semble d'abord inexplicable, et on était tenté de supposer que nous avons ici à faire avec un autre saint de ce nom vénéré en Aquitaine (voir Boll., *Acta Sanctorum*, Feb. I, p. 200, n. 2), mais l'épithète *Caturcina*, appliquée au diocèse spécial qui l'honora, exclut le saint Cyprien ou Cyvran d'Antigny (Poitiers) et le saint Cyprien ou Subranus, patron d'une abbaye à Toulouse qui appartenait aux chanoines de Saint-Sernin à la fin du XIe siècle [1]. Mais en effet, l'explication est simple : les reliques du saint Cyprien transférées à Moissac en 1122 sont arrivées là, selon le *Gallia Christiana*, ed. 1715, I, p. 163, « de loco Vallium in diocesi Caturcensi » ; l'époque précise de l'arrivée de quelques reliques à Cahors est inconnue (il y avait là en 1074 une église dédiée à saint Cyprien) ; mais il est très vraisemblable que Moissac, dans le diocèse de Cahors, a vénéré le grand saint dont les reliques étaient dans son voisinage, même avant leur translation à cette abbaye. Le seul indice de ce culte que j'ai trouvé jusqu'à présent est fourni par les chapiteaux du cloître de Moissac bâti en 1063, qui représentent non seulement saint Pierre et saint Paul et trois scènes de la vie de saint Martin, mais aussi le martyre de saint Cyprien ; des archéologues ayant connaissance seulement de l'événement du XIIe siècle ont été obligés, sans aucune preuve, de conjecturer que ce seul chapiteau est plus récent que tous les autres.

1. Les Bollandistes ne donnent aucune autorité pour leur assertion que le saint Cyprien de Toulouse était le compagnon de sainte Justine.

Ainsi la juxtaposition de ces deux mss. témoigne qu'ils étaient en usage à Moissac, et que le tropaire « de Montauriol » était écrit et relié à Moissac avant la fin du XIe siècle.

Reste à montrer dans quelle mesure la publication de la Bibliothèque Liturgique représente le ms. lat. n. a. 1871 de la B. N. ; j'avais espéré qu'on pourrait mettre les erreurs trop claires de cette édition sur le compte de la négligence ou de l'ignorance du copiste du XIe siècle, et que plusieurs des mots inexacts et sans signification du texte n'étaient que la reproduction scrupuleuse du ms. ; mais malheureusement il en est tout autrement. Laissant de côté les erreurs qui ne changent pas la signification d'un mot et celles qui sont probablement typographiques, je trouve que dans la transcription de Chevalier-Daux, il y a deux cent quatre-vingts erreurs d'une lettre dans un mot ; qu'en deux cent soixante-deux cas ils ont imprimé un mot autrement que dans le texte ; qu'ils ont omis soixante-quinze mots séparés, huit lignes du texte et deux séquences entières, et qu'ils ont inséré seize mots sans aucune autorité ; dans plusieurs de ces cas, ils ont relégué la lettre du texte aux notes et imprimé comme dans le ms. ce qui ne s'y trouve pas ; dans seize des séquences publiées dans les tomes II et V de la Bibliothèque Liturgique, le ms. donne plus de soixante variantes qui ne sont pas constatées dans les notes [1]. Quand on trouve par exemple dans la séquence *Alme sanctorum conditor* (p. 180) neuf erreurs sur treize phrases, et dans *Christe rex cunctorum* (p. 189) neuf erreurs sur quatorze phrases, il faut admettre que nous n'avons pas une juste idée du contenu du ms.

Mais pour éditer un ms. tel qu'un Tropaire qui touche la versi-

1. J'ai remis au Directeur de la *Revue* une table justificative de ces chiffres ; il suffira ici de noter une douzaine des erreurs les plus flagrantes : p. 3, l. 19, *imperium* pour *regnum* ; p. 13. 1, l. 15, *perpessa necis* pour *perpes sanctis* ; p. 51, I, 23, *vivifice* pour *in usie* ; p. 65, l. 32 *pacis dona* pour *patris deita*[*te*] ; p. 68, l. 18, *Adam aruit* pour *ad ima ruit* ; p. 78, l. 18, *pro minus totus* pour *pro majestate*(*s*) ; p. 110, l. 3, *cum justi* pour *jam visa* ; p. 121, l. 13, *nostra* pour *proba* ; p. 141, l. 13, *agmina* pour *Agina* (erreur répétée deux fois) ; p. 186, l. 19, *renatis* pour *sanctis* ; p. 190, l. 10, *Divina* pour *Adjuva* ; p. 197, l. 31, *Arabiae* pour *gratiæ*.

fication du moyen âge, qui appartient à la liturgie d'Occident et qui est noté en neumes, il est besoin d'une science un peu spéciale en ces genres d'étude ; cette science malheureusement est plusieurs fois en défaut.

1° *La versification.* Le [*voce*] ajouté dans l'édition à la fin de la première ligne, p. 13, se trouve dans le ms., mais naturellement au commencement de l'hexamètre suivant ; également les lignes 1 et 2 de la p. 15 ne font qu'un vers. Il est curieux de comparer p. 154, col. b., ll. 22 et 23, *Glorios*[*us*] *cui cumq*[*ue*] *fit* || *Se deus apte* et la note 10 « manquent deux syllabes » avec le texte du ms. : *Glóriósus cúi cúmque* || *Sic se Déus áperit.* Dans six cas, la scansion d'un vers aurait évité des erreurs telles que (p. 35, l. 16) *domini* pour *domum* ; (54, l. p. ult.) *restaurans* pour *restauratio.*

2° *Les tropes.* Il y a quelques termes qui se répétent dans les livres liturgiques [1] et spécialement dans les tropaires que les éditeurs semblent n'avoir pas compris : le titre de l'*Alleluia* bien connu *Justus germinabit* devient (p. 81, l. 22) *Justi* (*permanebunt* ?) ; p. 146, l. 8, le *A* du ms. n'est pas *Alia* mais *Antiphona* ; l'expression peu liturgique *Antiphona ad comed*[*endum*] (p. 18, l. 11) représente le *Ad Communicandum* du ms. ; *Ad* ℟. (c'est-à-dire le Répons du Graduel de Pâques : *Haec est dies*) est imprimé (p. 17, l. 16) *ad R*[*esumendum*] avec l'addition du mot *Sequentia* qui n'existe pas dans le ms. et qui serait impossible dans un trope du *Kyrie*, tel qu'est toujours le *Ad resumendum* ; mais c'est une expression favorite des éditeurs qu'ils donnent (p. 15, l. 8), au lieu des mots du ms. *Ad te summe.* Leur méthode de publication de cette dernière séquence est instructive : elle commence dans le ms. comme toujours, par un *Alleluia*, après lequel vient la mélodie sans paroles, excepté pour les deux vers *Spiritus almus* et *Mereamur doxa* ; à la fin de chaque strophe doublée, conformément à l'usage des tropaires, se trouve la lettre *d* ; les éditeurs insèrent sans aucune autorité deux autres [*Alleluia*] et impriment *a a a* au lieu de *d d d* ; ils ont fait de même pp. 79-82, ce qui

1. On n'aurait pas attendu des éditeurs le titre qu'ils ont inséré (p. 187) [*De omni sancto*]. Est-ce qu'il signifie la fête d'un saint dont le corps est conservé intact comme relique ; ou un saint quelconque ; ou est-ce qu'il représente la solennité de la Toussaint ?

donne l'impression qu'ils n'ont jamais étudié un tropaire de Saint-Martial et qu'ils n'ont pas lu l'explication de ce signe dans le *Winchester Troper* de Frere, p. XXXIII, § 3. En effet, ils n'ont pas reconnu la nature des *jubili* ou *sequelae*, qu'ils définissent (p. XLVI) comme une partie « du dernier Alleluia du Graduel qui relie celui-ci à la Prose ou Séquence » ; ils ignorent que l'Alleluia n'a rien à faire avec le Graduel, qu'il est une pièce séparée qui le suit dans la liturgie d'aujourd'hui, mais qui est d'origine et de tonalité entièrement distinctes. D'où il n'est pas étonnant qu'ils aient tellement mêlé les *Organa* de l'Alléluiaire (fol. LXXXVI v°-LXXXVIII r°) qu'ils en ont diminué le nombre de quatre-vingts jusqu'à cinquante-six (p. XLVI).

3° *Les neumes*. Avec raison, les éditeurs n'ont pas essayé de déchiffrer la notation musicale, quoiqu'une étude des neumes aurait évité la division fautive de plusieurs séquences; mais ils devraient avoir vu (p. 133, n. 4) qu'aucune syllabe superflue ne manquait, parce que la notation sur la marge n'est autre chose que le *guidon* qu'ils décrivent dans l'Introduction; il est regrettable qu'ils représentent (p. 50, n. 2) la très rare lettre significative *io* (probablement *imo*, la note la plus en bas) comme *q* et qu'ils hasardent l'opinion qu'elle indique « soit le final, soit une reprise ». De plus, il est inexcusable de dire (p. XL, § 4) que le *notator* a tracé la musique destinée à la voyelle A, parce que dans le ms. sa note, un point seul, est placée au-dessus de cette voyelle, et que c'était après l'intervalle d'un siècle ou plus qu'on a inséré dans l'emplacement vide quarante-huit notes d'une autre mélodie. Enfin, pour ne pas abuser de la patience de ceux que la critique de la notation n'intéresse pas, on peut citer p. XLVII, § 1 : « Parfois même, ces lignes » (sous les *sequelae*) « forment crochet carré ou arrondi, soit pour cerner une série de notes, soit pour marquer les pauses ou les finales ». Mais ce qui est arrivé dans la transcription de l'Alléluiaire est simplement ceci, qu'on a haussé ou baissé la ligne rouge, afin qu'elle ne courût pas à travers les neumes les plus hauts de la ligne inférieure ou les neumes les plus bas de la ligne supérieure.

Oxford.

HENRY MARRIOTT BANNISTER.

ESSAIS ET NOTICES

DES CONCEPTS DE « NATURE » ET DE « PERSONNE » DANS LES PÈRES ET LES ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES DES Ve ET VIe SIÈCLES.

Il n'est pas, dans l'exposé du dogme trinitaire, mais surtout de la doctrine christologique, de notion plus importante à préciser que celle de la *personne*. Trois personnes en une seule nature, c'est la Trinité; deux natures en une seule personne, c'est Jésus-Christ. Comment comprendre ces simples énoncés, comment les justifier, si l'on n'entend clairement ce que signifient ces deux mots *nature* et *personne*, si l'on n'en a saisi la différence et les rapports?

Au commencement du ve siècle, ce qui avait été dit de plus clair sur ce point l'avait été par les Cappadociens. Saint Basile oppose la personne ou l'hypostase à la nature comme le propre au commun, le particulier au général, l'individu à l'espèce : « Entre la nature (οὐσία) et l'hypostase, écrit-il, il existe la même différence qu'entre le commun et l'individuel (τὸ κοινὸν πρὸς τὸ κατ' ἕκαστον), entre l'être vivant et cet homme en particulier (τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον [1]). Et dans sa lettre 38e à saint Grégoire de Nazianze, cherchant à définir la personne, il écrit : « L'hypostase n'est donc pas ce qu'est l'essence, une notion indéterminée qui n'a aucun siège fixe à cause de la généralité de la chose qu'elle exprime, mais bien ce qui restreint et circonscrit par des caractères visibles, dans un certain être, le commun et l'indéfini [2]. »

Il est clair par ces paroles que saint Basile confond l'hypostase ou la personne avec l'individu, et que pour lui tout être individuel, particulier est une personne ou une hypostase. L'hypostase comprend deux éléments : l'οὐσία ou la nature d'où viennent ses propriétés générales (τὸ κοινόν); les caractères individuants qui la font être telle hypostase déterminée, et auxquels le saint docteur donne différents noms, ἰδιότητες, ἰδιώματα, ἰδιαζόντα σημεῖα, ἴδια γνωρίσματα, χαρακτῆρες, μορφαί.

Combien cette notion de la personne est incomplète, il suffit d'un instant pour s'en rendre compte. Non pas que le principe dernier qu'elle suppose soit faux, à savoir que tout être individuel est de quelque façon une personne ou une hypostase; mais parce qu'elle confond les deux notions de personne et d'individu; parce qu'elle fait des caractères

1. *Épître* 236, 6.
2. *Épître* 38, 3.

individuants le constitutif même de la personnalité. Et elle n'est pas seulement incomplète : elle est dangereuse. Car, puisque la nature divine est de soi nécessairement individuelle et singulière, il faudrait conclure qu'indépendamment des relations qui constituent les personnes de la Trinité, cette nature divine est aussi une personne. On échappe sans doute à cette conséquence, en observant que la nature est entre les personnes divines quelque chose de commun (τὸ κοινόν). Commun, oui, ou plutôt identique, mais cependant individuel et singulier en soi.

Saint Grégoire de Nazianze va plus au fond, quand il insiste sur les idées de totalité, d'indépendance, d'intelligence, comme caractéristiques de la personne. Dieu est μία φύσις ἐν τρισὶν ἰδιότησι, mais νοεραῖς, τελείαις καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς, καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι [1]. Tout est dans ce καθ'ἑαυτάς que les théologiens postérieurs ne feront qu'expliquer. Saint Grégoire de Nysse a compté de même l'indépendance, la spontanéité et la liberté (αὐτοκίνησις) parmi les éléments qui entrent dans le concept de la personne [2]. C'est plutôt, il est vrai, dans le concept de la personne considérée au point de vue moral et juridique qu'au point de vue physique, que la liberté entre comme élément. Elle y entre non comme élément définitif et suffisant, mais comme condition *sine qua non* ; mais elle y entre pourtant, et nous allons voir Apollinaire s'efforcer de l'éliminer de la nature humaine de Jésus-Christ, précisément de peur qu'elle ne ruinât l'unité personnelle du Rédempteur.

Apollinaire de Laodicée paraît s'être bien rendu compte en effet de la part essentielle qui revient, dans la notion de personne, à l'idée de totalité et d'indépendance de la nature. La personne n'est que la nature intelligente, en tant qu'elle existe à part soi, complète en soi, ramassée en soi, indépendante des individus qui l'entourent : c'est le φύσις τελεία, καθ' ἑαυτήν, par là même et dans l'ordre où elle existe αὐτεξούσιος, maîtresse d'elle-même, se possédant, et se rapportant à elle-même les manifestations de son activité, centre d'imputation. Telle est la notion philosophique de la personne. Si donc, pensait Apollinaire, nous admettons en Jésus-Christ deux natures complètes, nous aurons nécessairement en lui deux personnes physiques, « deux êtres complets en soi ne pouvant en former un seul » ; et si nous admettons en Jésus-Christ deux principes libres, le Verbe et l'humanité, l'unité morale est forcément détruite, chacune de ces libertés pouvant suivre sa direction propre [3]. D'où la nécessité de retrancher quelque chose à la nature humaine de Jésus-Christ, afin de la priver de sa personnalité, et de rendre possible l'unité personnelle physique du Christ ; d'où la nécessité de faire porter cette mutilation sur l'âme elle-même, afin que toute liberté humaine étant supprimée, la chair ne fût plus entre les

1. *Oratio* XXXIII, 16.
2. *Oratio catechetica*, 2.
3. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, VII, p. 203 ; Draeseke, *Appollinarios von Laodicea*, p. 401. V. Voisin, *L'Apollinarisme*, pp. 290, 301.

mains du Verbe qu'un instrument passif, incapable de vouloir et de s'élever contre ses directions.

On sait comment le système d'Apollinaire satisfit à cette double nécessité : en supprimant en Jésus-Christ l'âme humaine, et en en reportant au Verbe le rôle et les fonctions. Mais s'il ne l'avait pas résolu, ou plutôt s'il l'avait mal résolu, l'évêque de Laodicée avait du moins nettement posé le problème christologique : comment doit-on concevoir dans le Sauveur l'existence et les rapports des deux éléments qui le composent ? Doit-on n'admettre en lui qu'une personne, et cette unité est-elle compatible avec une dualité de natures, une dualité de natures complètes et parfaites dans leur essence et leurs propriétés ?

Ce fut aux ve et vi^e^ siècles à répondre à cette question. L'Église le fit à Éphèse (431) et à Chalcédoine (451). Mais, remarquons-le bien, l'Église, en prononçant sur le fait, n'indiqua point *comment* on devait le concevoir. Elle prit dans la langue usuelle, et suivant leur signification courante, les deux mots de *nature* et de *personne*, et elle affirma qu'en Jésus-Christ on devait voir une seule personne et deux natures. Comment cela se faisait-il? Comment cela était-il possible ? Quel rapport fallait-il donc établir entre les notions de nature et de personne ? Qu'est-ce qui caractérisait l'une et l'autre ? L'Eglise ne le dit pas, et n'avait pas à le dire : elle est chargée de définir, de constater, non d'expliquer et de justifier rationnellement. Ce dernier rôle est celui des théologiens. Voyons comment ils s'en sont acquittés dans la période et vis-à-vis du sujet qui nous occupent.

Boèce voulant réfuter le Nestorianisme et l'Eutychianisme, nous montre à la base de l'un et de l'autre une même confusion entre les notions de nature et de personne, mais dont les deux hérésies ont tiré en sens inverse des conséquences fausses : « Hujus (Eutychetis) error ex eodem quo Nestorii fonte prolabitur ; nam sicut Nestorius arbitratur non posse esse naturam duplicem quin persona fieret duplex, atque ideo, cum in Christo naturam duplicem confiteretur, duplicem credidit esse personam, ita Eutyches non putavit naturam duplicem esse sine duplicatione personæ ; et cum non confiteretur duplicem esse personam, arbitratus est consequens esse ut una videretur esse natura [1]. »

Boèce a certainement raison d'attribuer aux Nestoriens la confusion dont il s'agit, car Théodore de Mopsueste, le vrai père, comme l'on sait, du Nestorianisme, la formule en toutes lettres. Remarquons que nous sommes au commencement du ve siècle : Apollinaire vient d'être condamné, et l'école d'Antioche s'est montrée une des plus ardentes à poursuivre sa doctrine. Contre cette doctrine le mot d'ordre, la tessère théologique est qu'en Jésus-Christ l'humanité est complète, parfaite (τελεία). La conséquence dès lors semble être que cette nature est aussi une personne, et qu'entre elle et la divinité, suivant le mot d'Apollinaire, il ne saurait y avoir d'union réelle et physique : δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ

1. *Liber de persona et duabus naturis* 5 ; *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1347.

δύναται. Théodore accepte cette conséquence : « Lorsque nous distinguons les natures (en Jésus-Christ), écrit-il, nous disons que la nature du Dieu Verbe est complète et complète aussi sa personne, car on ne saurait avancer que l'hypostase est impersonnelle : de même nous disons qu'en lui la nature de l'homme est complète et complète aussi la personne. Cependant, quand nous considérons l'union, nous disons qu'il n'y a qu'une personne [1]. » Comprenons bien ces derniers mots. L'unité personnelle dont il s'agit ici n'est pas une unité physique, mais une simple unité morale comme la relation (σχέσις) qui la crée. Tout en rompant avec la tradition chrétienne, Théodore et Nestorius tenaient à conserver la terminologie de l'Église, sauf à en modifier le sens et la portée. Ils affirmaient donc qu'il n'y a en J.-C. qu'un seul Fils, un seul Seigneur, une seule personne ; mais ces expressions doivent s'entendre d'un seul Fils en dignité, d'une seule personne morale, qui laissait d'ailleurs subsister dans leur indépendance physique et le Fils de Dieu, et le Fils de Marie, la personne divine et la personne humaine. Toute nature complète est une personne, une hypostase, voilà le principe : οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν : et si l'on maintient contre Apollinaire que l'humanité de Jésus-Christ est complète, il faut affirmer aussi qu'elle est une personne. Ce n'est qu'autant qu'on la considère dans le Sauveur comme partie d'un tout moral, qu'il est permis de ne plus lui donner ce nom.

On a pu remarquer dans le texte que je viens de citer, que Théodore de Mopsueste établit une différence entre πρόσωπον et ὑπόστασις, et qu'il identifie ce dernier terme avec φύσις : « On ne saurait concevoir, dit-il, une hypostase qui ne soit une personne » : l'hypostase ici, c'est évidemment la nature. Le mot πρόσωπον, qui désignait originairement le rôle de l'acteur au théâtre, était effectivement plus propre qu'ὑπόστασις à désigner cette personne purement morale que les Nestoriens imaginaient en Jésus-Christ ; et d'autre part la distinction entre φύσις et ὑπόστασις, reçue par les Cappadociens pour le dogme trinitaire, n'était pas acceptée de tout le monde dans le domaine de la Christologie. Saint Cyrille d'Alexandrie, comme nous allons le voir, les confond plus d'une fois, et Théodoret fait de même dans sa critique des anathématismes de saint Cyrille : δύο δὲ τὰς ἑνωθείσας ὑποστάσεις εἴτουν φύσεις λέγειν οὐκ ἄτοπον, ἀλλὰ κατ' αἰτίαν ἀκόλουθον [2].

Voilà donc, en outre du principe d'Apollinaire, que deux êtres parfaits ne peuvent s'unir en un troisième, un nouveau principe mis en avant par les Nestoriens, à savoir que toute nature complète est nécessairement une personne. Comment saint Cyrille va-t-il y répondre ? Comment lui, qui veut si énergiquement maintenir contre Nestorius l'unité personnelle et physique de Jésus-Christ, mais qui maintient d'ailleurs contre Apollinaire le caractère complet de sa nature humaine, va-t-il résoudre les difficultés que soulèvent ces deux principes ?

1. *De incarnatione*, lib. VIII ; *Patr. gr.*, t. LXVI, col. 981.
2. *Patr. gr.*, t. LXXVI, col. 404.

On voudrait pouvoir dire que ce grand esprit a vu absolument clair dans ces difficultés, et y a pleinement satisfait. Mais ce serait aller contre l'histoire et contre tous les écrits de l'évêque d'Alexandrie. Ce qui ressort avec évidence de ces écrits, c'est le sentiment vif, la vue nette et profonde de l'unité de Jésus-Christ, de l'unité physique de sa personne et de son être. Ce qui est évident encore, c'est que dans cet être, dans cette personne unique, saint Cyrille distingue deux éléments qui conservent sans confusion, sans mélange et sans transformation leurs propriétés et leur manière d'être : « La chair est chair et n'est pas la divinité, bien qu'elle soit devenue la chair de Dieu ; et de même le Verbe est Dieu, et non pas la chair, bien que, dans l'Incarnation, il ait fait sienne la chair [1]. » Mais quand il s'agit de réduire cela en formules, et de fixer la valeur des termes, saint Cyrille y éprouve des obscurités et des embarras. Il est gêné avant tout par son respect de la tradition. Il a trouvé, circulant déjà pour exprimer l'unité de l'Homme Dieu, la fameuse formule μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, et il la croit de saint Athanase, tandis qu'elle émane de l'hérétique Apollinaire, et reproduit la doctrine monophysite. Il est gêné ensuite par le langage de ses adversaires. Nestorius ne parle presque toujours que de deux natures et d'une seule personne. Or Nestorius prêche l'erreur : il entend par là deux natures séparées et une seule personne morale, et cela met Cyrille en garde contre l'expression elle-même. Et enfin, disons-le, puisque cela paraît clair, saint Cyrille ne voit pas comment une nature, en restant telle, pourrait exister sans être une hypostase : Il est impressionné par le principe mis en avant par Théodore de Mopsueste : Il ne veut pas cependant de deux hypostases ni de deux personnes en Jésus-Christ ; et c'est pourquoi il s'arrête définitivement, pour rendre sa doctrine, à la formule pseudo-athanasienne citée plus haut, et qu'il défend jusqu'au bout. Il n'y a en Jésus-Christ qu'une nature (φύσις), la nature du Dieu Verbe, mais cette nature est humanisée (σεσαρκωμένη) : elle a en soi l'humanité qu'elle reçoit comme la substance reçoit en soi l'accident, l'hypostase les diverses parties de la personne, le principal, l'accessoire.

Cette formule était malheureuse, et ce n'est pas le lieu de dire quelles discussions elle a soulevées en Orient au ve siècle, à quelles accusations elle a fourni prétexte dans la suite contre le patriarche d'Alexandrie. Mais, pour être équitables, nous devons tenir compte des temps, et regarder sous les mots. Lorsqu'au vi^e siècle, on s'appliqua à mettre en relief l'harmonie des décisions du concile de Chalcédoine avec la doctrine de saint Cyrille, on fit observer que dans l'expression μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, le mot φύσις avait été employé par le patriarche pour ὑπόστασις : τῷ τῆς φύσεως ὀνόματι ἀντὶ ὑποστάσεως ἐχρήσατο. C'est l'interprétation que donne Justinien dans son Ὁμολογία πίστεως [2], et elle a

1. *Epist.* XLIV ; *Patr. gr.*, t. LXXVII, col. 232.
2. MANSI, *Collect. concilior.*, IX, p. 545.

été adoptée par le ve concile général [1]. On a objecté contre cette explication que saint Cyrille lui-même a distingué nettement, φύσις d'ὑπόστασις et qu'il a écrit : μία γὰρ ἡ θεότητος φύσις ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἰδικαῖς νοουμένη [2]. Cela est vrai ; et il n'est pas moins vrai cependant qu'en plusieurs de ses ouvrages, saint Cyrille emploie manifestement les deux termes comme équivalents : ἡ τοῦ θεοῦ λόγου φύσις ἤγουν ἡ ὑπόστασις [3]. Dans son épître XVII [4], il remplace dans sa formule φύσις par ὑπόστασις : ὑποστάσει μίᾳ, τῇ τοῦ λόγου σεσαρκωμένῃ : et l'on voit qu'il nomme φυσική l'union qu'il appelle encore καθ' ὑπόστασιν. Est-ce donc que le saint docteur ne met entre ces deux mots aucune différence ? Certainement il en met une ; il n'emploierait jamais le mot ὑπόστασις pour désigner la nature abstraite, l'espèce idéale ; mais il croit aussi que toute φύσις complète, existante comme φύσις, existe aussi comme ὑπόστασις [5]. Or la nature humaine en J.-C. n'est pas une hypostase ; elle n'existe pas en soi et à part ; elle n'est donc pas une vraie φύσις. Qu'est-elle donc ? Saint Cyrille n'a pas de mot pour l'exprimer : une sorte d'accident soutenu par la divinité et subsistant en elle, une vraie humanité en tout cas, qui en a toutes les propriétés et toutes les faiblesses, une humanité que l'on pourrait, en l'entendant bien, appeler à la rigueur *nature* humaine, si les hérétiques n'abusaient de ce terme pour faire croire que les deux natures divine et humaine sont en Jésus-Christ divisées et séparées [6].

Saint Cyrille, malgré la profondeur de ses vues, n'offre donc pas encore sur les rapports de la nature et de la personne la réponse définitive. Après lui, la confusion ne fait que s'accentuer chez les monophysites. Leurs différentes sectes, il est vrai, ne s'accordent guère qu'en ce qu'elles nient unanimement la dualité des natures en Jésus-Christ. Chez plusieurs, c'est affaire de sentiment et de mysticisme religieux ; mais chez d'autres c'est aussi affaire de raisonnement qui part toujours de ce principe : toute nature concrète est nécessairement une hypostase. Sévère d'Antioche († 538-543) semble d'abord se rapprocher autant que possible de l'orthodoxie : on se demande si son système diffère vraiment de la doctrine de saint Cyrille, et si l'on doit voir entre les catholiques et lui autre chose qu'une question de mots. Mais il en vient à expliquer la distinction de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ. Telle qu'il l'admet, ce n'est qu'une distinction de raison (ἐν τῇ ἐπινοίᾳ), et ce qui le prouve, c'est que par elle, ajoute-t-il, nous distinguons en Jésus-Christ non seulement deux natures mais deux personnes, toute nature devenant immédiatement personne dès que nous l'isolons : θάτερον γὰρ θατέρου διαιρούμενον εὐθὺς ἴδιον ἐπιγράφεται πρόσω-

1. Mansi, *Collect. concilior.*, IX, p. 381.
2. *Adversus Nestorii blasphemias*, V, 6 ; cf. *quod B. Maria sit deipara*, 12.
3. *Apologetic. contra Theodoret.*, Anathem. II ; *Patr. gr.*, t. LXXVI, col. 401 ; cf. *Epist.* XLV, *Patr. gr.*, t. LXXVII, col. 232 ; *Epist.* XLVI, 2, 4, col. 241, 245.
4. Col. 116.
5. *Epist.* XLVI, 4, col. 244, 245.
6. *Epist.* XLVI, 4, col. 244, 245.

πον [1]. A plus forte raison ne peut-elle exister comme telle, ni agir, sans être une hypostase : « C'est donc avec justice, conclut Sévère, que l'on anathématise et le concile de Chalcédoine, et Léon, l'évêque de Rome, qui enseignent dans le Christ deux natures et deux opérations après l'ineffable union, comme divisant en deux le Christ un : car une nature non subsistante ne saurait agir : οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ποτὲ φύσις οὐχ ὑφεστῶσα [2].

Mais c'est surtout dans le trithéiste Philoponus, arrivant au trithéisme par le monophysisme, que la confusion entre les deux concepts de nature réelle et de personne devient absolue. Philoponus était un aristotélicien distingué qui, vers 540, à la prière de Sergius, patriarche élu d'Antioche, écrivit un ouvrage intitulé l'*Arbitre* (Διαιτητής), dont saint Jean Damascène nous a conservé en grec d'importants fragments [3]. Il s'y applique à montrer que la *nature*, en tant que ce mot désigne le genre ou l'espèce, n'existe en dehors de notre esprit que dans les individus qui la réalisent; mais que là, elle se confond avec la personne ou l'hypostase, celle-ci n'étant que la nature particularisée par les caractères individuants. Ainsi la nature n'existe que comme individu, et l'individu, c'est la personne : ἄτομον δὲ ταυτὸν εἶναι καὶ ὑπόστασιν ἀρτίως δεδείχαμεν [4]. Philoponus en conclut : 1° que l'humanité de Jésus-Christ, puisqu'elle existe, est individuelle; 2° qu'elle n'est cependant pas une nature, sans quoi elle serait une personne; et elle n'est pas une personne, parce qu'elle n'a jamais existé en dehors de l'union. 3°. Il en conclut enfin que puisqu'il y a en Dieu trois personnes, il y a aussi trois natures divines : ἔστω τρεῖς φύσεις λέγειν ἡμᾶς ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος [5]. C'était le trithéisme, et Philoponus avait beau repousser le mot, il fallait bien qu'il acceptât la chose [6].

Le trithéisme était l'enfant perdu du monophysisme. Mais on voit combien gênée, au point de vue philosophique, était la situation des orthodoxes entre les Eutychiens et les Nestoriens. Ceux-ci leur reprochaient de regarder l'humanité de Jésus-Christ comme ἀνυπόστατος, par conséquent comme n'étant pas une nature réelle quoiqu'ils en dissent. Ceux-là leur reprochaient d'admettre deux hypostases, puisqu'ils admettaient deux natures concrètes. Des deux côtés on posait en principe que toute nature existante est une hypostase. C'est sur ce principe qu'il fallait absolument se prononcer. Il fallait analyser de plus près cette réponse des catholiques, que l'humanité de Jésus-Christ n'ayant jamais existé en dehors de l'union, n'avait jamais été personne humaine, et cependant n'avait jamais été non plus proprement sans subsistance. C'est un moine, Léonce de Byzance, qui eut le mérite de dire sur cette question le mot définitif.

1. *Patr. gr.*, t. LXXXVI, 1, col. 924.
2. Mai, *Scriptor. veter. collect. nova*, t. VII, p. 71.
3. *De Haeresibus*, 83; *Patr. gr.*, t. XCIV, col. 744.
4. *Ibid.*, col. 753.
5. *De sectis*, actio V, c. 6; *Patr. gr.*, t. LXXXVI, 1, col. 1233.
6. Timothée de Constantinople, *De receptione haereticorum*; *Patr. gr.*, t. LXXXVI, 1, col. 61.

Mais avant de venir à lui, un mot de Boèce. Boèce († 524-526) nous a laissé entre ses opuscules théologiques un écrit intitulé *Liber de persona et duabus naturis* [1] qui a joui, pendant tout le moyen âge, de la plus grande célébrité. C'est à lui, on le sait, qu'a été empruntée la fameuse définition de la personne, classique encore dans la philosophie scolastique : *Persona est naturae rationalis individua substantia.* L'auteur la déduit d'une analyse minutieuse : toute personne est une nature, une nature substantielle, une substance, non un accident, une nature raisonnable et intelligente, enfin une nature individuelle et singulière : « animalis enim vel generalis hominis nulla persona est, sed vel Ciceronis vel Platonis, vel singulorum individuorum personæ singulæ nuncupantur. » Puis, s'appliquant à nous donner une traduction exacte des mots grecs employés en cette matière, οὐσία, οὐσίωσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, il nous explique comment il les comprend. Οὐσία est l'essence, οὐσίωσις la subsistance, cette propriété de l'essence d'exister en soi, sans avoir besoin des accidents, « subsistit enim quod ipsum accidentibus ut possit esse, non indiget » ; ὑπόστασις, c'est la substance : « quod vero illi (Graeci) ὑπόστασιν vel ὑφίσταθαι, id nos substantia vel substare interpretamur... substat autem id quod aliis accidentibus subjectum quoddam ut esse valeant subministrat ». Quant à πρόσωπον, c'est la personne. Boèce, on le voit, prend le mot ὑπόστασις au sens étymologique plutôt qu'au sens historique que les Grecs lui avaient donné, le sens de subsistance. Quant à sa définition de la personne, elle constitue un progrès, en ce qu'elle renferme dans ses éléments l'idée d'intelligence et de raison ; mais, d'autre part, elle marque trop insuffisamment la condition de totalité et d'indépendance qui doit s'ajouter à la nature individuelle pour que celle-ci soit une personne. Ce n'est que par une interprétation énergique du mot *individua* (quod est indivisum in se et divisum a quocumque alio) que les scolastiques sont parvenus à démontrer que cette définition est exacte et complète [2]. Il est clair, au contraire, que si on en prend strictement les termes, on ne voit pas comment la nature humaine de Jésus-Christ, si elle est individuelle et particulière, n'est pas une personne, ou comment, si elle n'est pas une personne, est individuelle et particulière, puisqu'il est certain d'ailleurs qu'elle est une nature raisonnable et substantielle. Gilbert de la Porrée, qui se fait une objection analogue à propos de l'âme humaine, dans son commentaire sur Boèce, ne peut y répondre qu'en sortant des termes de la définition [3]. Il restait donc, même après Boèce, à pousser plus loin l'analyse.

J'ai dit que cela fut fait par Léon de Byzance († vers 543). Ce sera un

1. *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 337 et suiv. On a longtemps douté, comme on sait, de l'authenticité des opuscules théologiques de Boèce. Mais le témoignage de son contemporain Cassiodore, retrouvé par M. Holder et publié en 1877 par Usener (*Anecdoton Holderi*), semble avoir établi définitivement cette authenticité.

2. S. Thomas, *Summa theolog.*, pars I, qu. 29, art. 1.

3. *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1371.

des grands services que M. Loofs aura rendu à la science ecclésiastique que d'avoir attiré son attention sur ce théologien éminent, le père de la scolastique grecque et le précurseur de saint Jean Damascène [1]. Léonce, pour traiter de l'Incarnation, part du concept très simple de la personne donné par les Cappadociens, surtout par saint Grégoire de Nazianze; à leur exemple, il oppose d'abord la personne à la nature comme l'individuel et le distinct au commun, mais il va jusqu'au bout dans ses précisions. « La nature marque l'idée d'être (simplement); l'hypostase, l'idée d'être à part soi (καθ' ἑαυτόν); l'une désigne l'espèce, l'autre l'individu; la première indique une chose d'un caractère universel; la seconde précise ce qui est propre dans cet universel... La notion d'hypostase se réalise donc et dans les êtres qui, identiques par leur nature, diffèrent numériquement, et dans ceux qui sont composés de natures différentes mais qui ont entre elles un être commun. Quand je dis qu'elles ont un être commun, je ne veux pas parler de ces natures qui se complètent mutuellement au point de vue de l'essence, comme font l'essence et ces prédicats essentiels que l'on nomme propriétés; mais je veux parler de la nature et de l'essence des composants, nature qui n'est point considérée à part (καθ' ἑαυτήν), mais par rapport à la nature qui lui est jointe et unie [2]. » Quelque mauvaise et obscure que soit cette traduction, la pensée de Léonce est claire. Il ne suffit pas pour être une hypostase qu'une nature soit individuelle et concrète, il faut de plus qu'elle ne soit pas partie d'un tout où elle entre comme composant. Et s'appuyant sur cette définition, l'auteur fixe le valeur de cette comparaison de l'union du corps et de l'âme employée si souvent pour expliquer l'union du Verbe et de l'humanité en Jésus-Christ. Les Nestoriens accusaient cette comparaison de pécher par défaut, l'âme et le corps étant des parties imparfaites d'un tout, pendant que les parties du Christ (et pouvait-on précisément les appeler des parties ?) étaient parfaites. Léonce leur fait observer qu'il y a une double perfection, celle qui convient à chacun des composants pris à part, celle qui leur convient par rapport au tout. Considérés en eux-mêmes le corps et l'âme sont parfaits et complets l'un et l'autre : rien ne manque au corps pour être corps; rien ne manque à l'âme pour être âme; mais, complets en soi, ils ne le sont pas vis-à-vis du tout dont ils sont les parties; et c'est pourquoi ils ne sont pas des personnes. Et l'on en peut dire autant du Verbe et de l'humanité. Le Verbe assurément est parfait, parfaite aussi l'humanité : mais ni l'un ni l'autre ne sont tout le Christ; ils ne le sont que par leur union; ils en sont des parties, les composants de la personne du Christ [3].

Il est évident que Léonce touche ici le fond de la notion de la personne. Sa logique semble même l'entraîner trop loin quand elle lui fait

1. F. Loofs, *Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887.
2. *Contra Nestorianos et Eutychian.*, *Patr. gr.*, t. LXXXVI, 1, col. 1280.
3. *Ibid.*, col. 1289.

présenter la personne du Rédempteur comme le résultat de l'union du Verbe et de l'humanité ; mais on n'ignore pas que l'expression d'ὑπόστασις σύνθετος était courante au vi^e siècle en Orient, et que cette expression aussi bien que l'idée qu'elle représente se défendent sans peine : ce n'est pas de la personnalité abstraite, c'est de la personne concrète qu'il s'agit ici. — Nous savons, d'autre part, comment Léonce répondait aux monophysites qui, de cette même comparaison du corps et de l'âme ne formant en l'homme qu'une seule nature, prétendaient conclure qu'il n'y avait non plus qu'une nature dans l'Homme-Dieu. Le résultat de l'union du corps et de l'âme, disait-il, n'est pas seulement un individu particulier (τὶς ἄνθρωπος), c'est une nature communicable à plusieurs individus ; et comme on peut attribuer à chacun des individus ce qui est de l'espèce ou de la nature, puisqu'elle se trouve réalisée en eux, on peut dire de chaque homme en particulier qu'il est une nature humaine, μία φύσις. Mais dans le Christ il n'en va pas de même. Le résultat de l'union du Verbe et l'humanité n'est pas une espèce, une nature *christique* participable (χριστότης, εἶδος Χριστῶν), c'est un individu nécessairement unique, incommunicable, une personne par conséquent μία ὑπόστασις [1].

Ainsi donc, être un tout en soi, incommunicable, voilà ce qui, d'après l'analyse de Léonce, caractérise la personne. Reste l'autre question : une nature peut-elle exister sans être en quelque façon une personne ou une hypostase ? Léonce, comme ses adversaires, le nie sans hésiter : ἀνυπόστατος μὲν οὖν φύσις του τέστιν οὐσία οὐκ ἂν εἴη ποτέ [2]. Il n'y a à exister que les individus, et les individus ont nécessairement une subsistance. — Mais alors, ou bien l'humanité de Jésus-Christ n'existe pas, ou bien elle est une personne. — C'est mal conclure. Il y a un milieu entre être sans hypostase (ἀνυπόστατος), et être soi-même une hypostase (ὑπόστασις) ; c'est d'être ἐνυπόστατος, c'est de subsister non en soi, mais dans un autre dont on partage l'hypostase ; et c'est le cas de l'humanité de Jésus-Christ : elle subsiste dans le Verbe dont la personnalité lui devient propre [3].

Ce mode de subsistance est-il possible ? Nous ne pouvons, on le comprend, le prouver directement, puisque le cas de Jésus-Christ est unique, et que la nature ne nous fournit point d'exemple semblable. Mais à défaut d'exemple, remarque Léonce, elle nous présente des analogies. Ainsi les propriétés naturelles et les caractères individuants, qui ne sont pourtant pas de simples accidents (συμβεβηκότα χωριστά), subsistent non en eux-mêmes, mais dans la nature ou l'individu dont ils sont les caractères ou les propriétés. Ainsi encore, le corps et l'âme subsistent l'un dans l'autre, et généralement les parties accessoires subsistent dans le principal. Ce ne sont là sans doute, ajoute

1. *Contra Nestorianos et Eutychian.*, *Patr. gr.*, t. LXXXVI, 1, col. 1289-1292.
2. *Ibid.*, col. 1280.
3. *Ibid.*, col. 1277 ; *Solutio argument. Severi*, *Patr. gr.*, t. LXXXVI, 2, col. 1944.

Léonce, que des analogies éloignées, mais n'est-ce pas le propre des analogies de ne cadrer pas absolument avec le fait qu'elles doivent éclairer ?

Avec Léonce de Byzance, on peut dire que la notion de la personnalité considérée au point de vue physique est complètement fixée, et que la difficulté de ses rapports avec la nature en Jésus-Christ a reçu, sinon une solution adéquate quant au fond, du moins un commencement d'explication exprimé en un terme juste et définitif. Ce qui le prouve, c'est que deux siècles plus tard, saint Jean Damascène ne fera guère sur ce même sujet que reprendre les mêmes idées, et souvent les mêmes phrases que son prédécesseur. Ainsi, il avait fallu cent cinquante ans environ pour que, des définitions rudimentaires des Cappadociens, les théologiens tirassent les développements philosophiques qui devaient justifier les décisions de l'Église. Celle-ci avait pu, dès que l'erreur s'était montrée, lui opposer les enseignements positifs de la tradition : il s'agissait seulement d'affirmer le dogme. Mais l'esprit humain est moins prompt que l'Esprit de Dieu, et ce que la foi nous énonce d'un mot, nous n'en prenons que lentement et par degrés la pleine intelligence.

Lyon.

J. Tixeront.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE[1]

17. — I. *Cérémonies diverses ; Supplément.* — 1° *Eucharistie et sacrifice* (suite). — *Les sacrifices d'animaux dans les anciennes églises chrétiennes* ont été signalés par [219] Fr. Conybeare, *Revue de l'hist. des relig.*, XLIV, juillet-août 1901, pp. 108-114. M. C. a relevé quelques prières dans des euchologes grecs pour les sacrifices d'animaux, et surtout, il a donné des détails circonstanciés sur ces sacrifices tels qu'ils sont encore pratiqués dans l'église arménienne à l'occasion d'un vœu pour le repos de l'âme d'un défunt, à la fête de la résurrection. La rubrique d'après laquelle l'agneau doit n'avoir qu'un an et être sans tache (p. 112) est évidemment empruntée au rituel juif. On notera aussi (p. 113) le sacrifice de l'agneau pascal, qui a lieu dans une maison particulière, avec le père de famille comme célébrant. Enfin le catholikos Sahak, cité p. 113, reproche aux Arméniens « de n'assister jamais au saint mystère du corps de J.-C. sans s'être préalablement remplis de la chair des sacrifices *judaïques* ». Le rapprochement de ces traits me conduit à penser que, pour l'église arménienne, les sacrifices d'animaux trahissent une influence du culte juif, et ne sont nullement une survivance

1. Cf. *Revue*, VIII (1903), 495.

des sacrifices païens. M. C. mentionne rapidement les mêmes usages dans l'église géorgienne et cite les lettres de saint Boniface, où les missionnaires celtes sont pris à partie pour avoir laissé aux convertis ce genre de sacrifices. Ces notes sont trop brèves pour être concluantes. Il y a là une question intéressante qui mérite d'être serrée de près. On n'arrivera sans doute pas à une même explication pour l'ensemble des cas.

J'ignore si M. Conybeare a apporté des faits ou des éléments nouveaux dans l'article publié par lui dans *The American journal of theology*, VII (1903), n° 1.

En attendant, il est utile de rapprocher de cet article de M. Conybeare un article paru postérieurement dans la *Revue de l'Orient chrétien* (1902, n° 3, pp. 410-422) et dû à un missionnaire jésuite en résidence à Tokat : [**220**] M. D. Girard, *Les « Madag » ou sacrifices arméniens.* L'auteur a vu plusieurs de ces cérémonies, notamment en 1897, à l'occasion d'une sécheresse. Il a même à ce propos une réflexion curieuse, que je note, quoiqu'elle sorte de mon sujet. Un évêque arménien catholique regardait passer le cortège avec les missionnaires ; par ses gestes et ses paroles, il marquait son indignation. « Nous en éprouvions, nous autres, dit le P. G., une certaine peine. Il nous semblait que de pareils procédés ne pouvaient avoir d'autre résultat que celui de nous aliéner ceux que, sur l'ordre de Léon XIII, nous étions venus convier à l'unité. » En lisant ces lignes, on ne peut s'empêcher de penser au fameux débat sur les cérémonies chinoises.

Le grand rituel des arméniens non-catholiques règle la cérémonie ainsi. La victime est un veau sans tache que l'on conduit à l'église en chantant des hymnes. A la porte, on chante les psaumes XXXI, XXXIII, L et LXIV. Puis, on lit des leçons de l'Ancien Testament et un évangile. Enfin le prêtre place le bout de sa chape sur la tête du veau en récitant une longue oraison où l'on explique d'abord que les sacrifices de l'ancienne loi étaient des figures et qui se termine par cette phrase : « Vous avez daigné agréer, Seigneur, que *notre nation* vous rendît un culte en dressant des tables et en offrant des sacrifices. » Le P. G. ajoute : « Il serait intéressant de savoir s'il y a beaucoup d'anciens textes liturgiques où la nation arménienne soit ainsi opposée aux autres nations chrétiennes. » Je crois que ce texte visait, à l'origine, le peuple juif, et que nous avons, dans ce cérémonial, la christianisation d'un rit juif ou judaïsant. Il est à noter qu'au rapport du P. Girard, quand on discute sur ce sujet avec les Arméniens, ils se réfèrent invariablement aux usages de l'ancienne loi. Le mot « Madag » lui-même veut dire avant tout « tendre, jeune » ; c'est la traduction de *anniculus*. Le sens de « sacrifice » lui est venu par association d'idées, au point qu'il désigne aussi le sacrifice de la messe. Le veau est égorgé après avoir avalé du sel bénit que lui a donné l'officiant. On le cuit dans une chaudière ; le prêtre reçoit sa part, et le reste est distribué aux assistants.

Les Arméniens catholiques ont remplacé ces sacrifices par des distributions de viande aux pauvres.

Le P. Girard signale aussi des sacrifices de volailles sur les tombes des cimetières, mais sans l'intervention du clergé.

J'ajoute que les sacrifices d'animaux, chez les juifs, hors de Jérusalem, ne sont pas inconnus ; voy. Th. Reinach, dans le *Dict. des antiq. grecques et rom.* de Daremberg et Saglio, III, 1, p. 623 : il révoque en doute, peut-être un peu légèrement, l'exactitude du décret des Sardiens (Joseph, *Ant. jud.*, XIV (non X), x, 24 ; § 259 Naber), mais est forcé d'admettre que des Juifs sacrifiaient en Égypte.

Il est fâcheux que l'on ne puisse dater ces curieuses cérémonies et le texte qui les règle ; mais la chronologie est le problème fondamental de la philologie arménienne.

2° *Culte des saints. — Calendriers et martyrologes.* — [**221**] Dom Chapman, dont l'activité scientifique et la méthode critique nous donnent de si excellents travaux, a cherché à préciser l'histoire du martyrologe hiéronymien, *Rev. bén.*, XX (1903), 285-313. La théorie imaginée par M. Krusch est écartée sommairement, mais péremptoirement (voir le premier alinéa de la p. 293). Le plus ancien ms. est *E*, apporté à Epternach par saint Willibrord et écrit probablement en Northumbrie, vers 710, par Léontius, compagnon du saint. C'est là qu'on a ajouté au texte original quelques saints anglais, Augustin de Cantorbéry, le pape Grégoire, apôtre des Anglais ; mais pas les compagnons d'Augustin, omission qui eût été impossible dans le Kent. Là aussi, on inséra les fêtes campaniennes introduites à Cantorbéry par l'abbé Hadrien en 669, Columban, Atala de Bobbio et Eustase de Luxeuil.

L'original venait d'Autun. C'est l'ancêtre commun de tous nos mss. Syagrius d'Autun est un des trois évêques français dont le martyrologe ait gardé la date d'ordination. On a supposé que le rédacteur gallican avait sous les yeux un calendrier d'Autun. Il est plus simple de dire que l'archétype a séjourné à Autun. La date de ce passage est fixée par l'ordination de Syagrius et surtout par la mort du dernier saint gallican mentionné, Avit de Clermont († vers 593). L'exemplaire qui a passé en Grande-Bretagne n'avait pas encore le nom du roi Gontran († 593), qui ne se lit pas dans le ms. d'Epternach. Donc très peu après 593, a lieu le voyage de ce ms. On peut préciser. Vers la fin de 596, saint Augustin traverse la Gaule, est sacré évêque à Lyon ou à Arles par Aetherius de Lyon, est reçu par Syagrius d'Autun avec une bonté qui mérite les remerciements de Grégoire le Grand. « Evidemment le martyrologe est un cadeau de Syagrius à son hôte illustre. »

D'où était venu à Autun le martyrologe ? D'Auxerre. Il n'est plus douteux que notre texte actuel ne se soit grossi à une date ancienne d'un apport auxerrois, si bien que Mgr Duchesne avait placé la rédaction à Auxerre. Les mss. ont une fête d'Auxerre qui n'est pas dans celui d'Epternach, la dédicace du baptistère. La copie emportée d'Autun par Augustin était donc antérieure à cet événement ; le texte a passé d'Auxerre à Autun, non inversement. L'addition de cette fête auxerroise ne prouve pas que la source de tous les autres mss. soit retournée à

Auxerre. Cette dédicace a dû provoquer un concours de peuple et d'évêques. De plus, des fêtes d'Autun manquent dans *E*; elles ont été insérées après que l'original de *E* était parti, avant que ne fût écrit l'archétype d'autres mss. Le séjour du martyrologe à Auxerre est, d'autre part, attesté pour cette époque par l'anniversaire de l'ordination de l'évêque Aunacharius.

Puisque des villes de Gaule, Autun, Auxerre et Lyon sont représentées le plus honorablement dans le martyrologe, il faut supposer une étape à Lyon. Tous nos mss. donnent à la fois l'ordination et la *depositio* de Nicétius, évêque de Lyon. Les deux indications devraient s'exclure pour un personnage peu important. De plus, le successeur n'est pas nommé. Nos mss. ont donc parmi leurs ancêtres un ms. perdu, écrit à Lyon après l'ordination de Nicétius (27 août 552) et avant sa mort (573). On a rajouté postérieurement son *obit*, soit à Auxerre, soit à Autun, mais pas le *natale* du successeur qui importait seulement à l'église de Lyon.

Il y avait d'ailleurs une autre raison à ne pas le nommer. L'église de Lyon était divisée en deux partis. Nicétius et Aetherius représentaient l'un; Priscus, successeur de Nicétius, l'autre. Priscus mort (585), Aetherius lui succède. Or, Nicétius était lié avec Aunacharius d'Auxerre, qui était lui-même disciple de Syagrius d'Autun, et Syagrius était ami de Nicétius. On avait donc de bonnes raisons à Auxerre et à Autun pour ne pas inscrire le nom de Priscus au martyrologe.

Il y a enfin six fêtes de Vienne et cinq d'Arles. Dom Ch. conclut à un séjour à Arles. C'est très vraisemblable, étant donné tout ce que nous savons de cette métropole. Dom Ch. aurait tort de croire qu'à Arles on ait pu ajouter les fêtes viennoises; c'est plutôt, comme il le propose aussi, une addition lyonnaise. Ainsi le martyrologe vient par Arles en Gaule de la Haute-Italie (M. Achelis dit : d'Aquilée). Il est à Lyon entre 552 et 573. Il a été importé certainement plusieurs années auparavant. Césaire d'Arles meurt en 543, neuf ans avant l'élévation de Nicétius. Césaire est, comme Nicétius, un liturgiste zélé. On pourrait supposer qu'il n'est pas étranger à l'arrivée du martyrologe. J'ajoute cette hypothèse aux déductions de dom Ch. et je la soumets à dom Morin.

La deuxième partie de l'article de dom Chapman est consacrée aux fêtes de saint Benoît. Cela intéresse surtout les Bénédictins et c'est une histoire très compliquée. Voici quelques conclusions : 1° La fête du 21 mars est l'anniversaire de la mort et doit sa diffusion à Grégoire le Grand. 2° La fête du 11 juillet apparaît d'abord en France entre 596 et 647; au milieu du VIIIe s., on la met en relation avec Fleury et la translation du corps. 3° La fête du 4 décembre se montre aux alentours de 800.

Rome et Italie. — Le martyrologe hiéronymien porte au 8 février : *VI id. Febr. Romae, depositio sti Pauli epi.* Cette notice est corrigée par [222] De Waal, *Röm. Quartalschrift*, XV (1901), 244, en : ...*Pauli api* = *Pauli apostoli.* On a, par suite, les indications suivantes :

8 déc., *Romae, inuentio corporis sancti Pauli apostoli.*
25 janv., *translatio corporis Pauli apostoli.*
8 févr., *Romae depositio sci Pauli apostoli.*

Comment se concilient et s'expliquent ces dates ? Voici l'explication de M. de W. 1° En 258, pendant la persécution de Valérien, probablement le 29 juin, translation et sépulture des apôtres au IIIe mille de la Voie Appienne, au lieu dit *ad catacumbas*. Cette translation est mise en rapport avec le pape Corneille (251-253). M. de W. explique ingénieusement cet anachronisme. Le préfet de la ville était P. Cornelius Salutaris. S'il a fallu, comme il est probable, une autorisation du magistrat, pour le transfert des corps, une formule comme *per Cornelium* a pu donner naissance à une confusion. 2° Retour de Paul à la voie d'Ostie, vers 330, quand fut prête la petite basilique : c'est la translation du 25 janv. 3° Vers 340 ou 350, transfert de Pierre à la grande basilique du Vatican ; le jour de la *cathedra Petri* a dû être choisi pour cette cérémonie, puisque le martyrologe fixe à ce jour : *Dedicatio basilicae Petri.* 4° Vers 360 ou 370, édification par Damase de la *Basilica Apostolorum* sur la Voie Appienne à l'ancien lieu de leur sépulture. 5° Les deux autres dates concernant Paul, 8 déc. et 8 fév., désignent le même événement que la fête du 25 janv. ; ce sont les trois actes successifs d'une même cérémonie. La pompe de la translation a effacé le souvenir des deux autres parties. Peut-être la messe spéciale de la Septuagésime est-elle un souvenir de la *depositio.*

Un rapprochement semblable a été fait par Duchesne, *Orig. du culte*, 270, n. 3, avec la fête du 25 janv. Le même auteur croit que les corps ont quitté ensemble la Voie Appienne. Ces questions sont encore très obscures ; cf. *Revue*, VII (1902), 362 suiv. Un élément liturgique, noté par M. de W., est que le 25 janv. est l'octave du 19 (*cathedra Petri*) ; il faudra en tenir compte. D'autre part, il a tort de penser que le corps de saint Pierre n'était plus *ad catacumbas* lors de la rédaction du calendrier philocalien : ce calendrier est de 336.

Je ne puis que signaler deux articles très touffus de [**223**] C. Erbes dans la *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, XXII (1901), 1-47, 161-231 : *Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben.* Le titre indique suffisamment la conclusion; une discussion demanderait un numéro de la *Revue.*

[**224**] L. Duchesne, *Vaticana*, dans les *Mélanges* de l'École française de Rome, 1902, 3-22, a expliqué comment le souvenir de saint Pierre a voyagé dans la Rome médiévale et passé finalement à Saint-Pierre in Montorio, où la « tradition » a attaché le martyre.

La chronologie de Félix et de Festus dans la Chronique d'Eusèbe, est étudiée de nouveau par [**225**] C. H. Turner, *J. of. theol. studies*, III (1901), 120. Il discute surtout la chronologie de M. Erbes (cf. *Revue*, VII [1902], 362) et conclut, contre lui, que la véritable date eusébienne pour l'entrée en charge de Festus est la deuxième année de Néron, sept. 56 à sept. 57. On sait l'importance de ces dates pour la chronologie de saint Paul.

[**226**] J. Wilpert, *Röm. Quartalschrift*, XVII (1903), 72, annonce qu'il a retrouvé la crypte où était enterré le pape Damase avec sa mère et sa sœur, sur la voie Ardéatine, non loin de l'église cimitérialle des saints Marc et Marcellien. Des fragments de l'épitaphe de la mère de Damase prouvent qu'elle s'appelait *Laurentia*. [**226** *bis*] A. d(e) W(aal), *ib.*, p. 75, en déduit une explication très ingénieuse de la fondation de Saint-Laurent *in Damaso*. Les deux titres de Saint-Laurent *in Damaso* et Saint-Laurent *in Lucina* existent au IVe s.; le second, sous le nom de *titulus Lucinae* en 366, en 499; puis, avec l'addition de *Laurentius*, en 595; le premier a été fondé par Damase, d'après saint Grégoire le Grand, *Dial.*, IV, 31. Ces deux titres ne paraissent pas avoir de rapport avec l'histoire ou les reliques de saint Laurent. Mais pour le premier, le nom s'explique maintenant : Damase l'a choisi en souvenir de sa mère. Lucina était-elle aussi une dévote de saint Laurent, avait-elle quelque parenté avec la Cyriaca qui recueillit le corps du martyr *in agro Verano?* En tous cas, ces deux églises sont les premières à Rome qui aient été consacrées au culte d'un martyr par pure dévotion, sans la raison d'un souvenir local.

Le problème de sainte Cécile a été repris par [**227**] Kellner, *Das wahre Zeitalter der hl. Caecilia* (*Theolog. Quartalschr.*, LXXXIV [1902], 237-258). Cécile n'est nommée ni dans la *Depositio*, ni dans le catalogue libérien; elle est donc postérieure à 354. Elle apparaît dans le *Liber pontificalis* et le sacramentaire léonien. Donc, dit M. K., elle appartient à la persécution de Julien. Le pape mentionné dans sa légende est Libère; le nom d'Urbain est un supplément introduit anciennement par conjecture et parce que, dans le cimetière de Prétextat, la tombe de Cécile se rencontrait avec une tombe portant le nom d'Urbain. Construction évidemment ingénieuse. Mais le sacramentaire léonien est un recueil bien éloigné du temps de Julien, et le *Liber pontificalis* ne nous conduit pas au delà du milieu du VIe s. Or, à cette date, l'ensemble des cultes romains est constitué. Il faudrait avoir des références nous faisant remonter plus haut.

L'authenticité de la *Passio sancti Sabini episcopi et martyris* a été attaquée par [**228**] Fr. Lanzoni, *Röm. Quartalschr.*, XVII (1903), 1-26. Non seulement elle est démontrée nulle, mais M. L. a recherché comment elle a été fabriquée au Ve ou au commencement du VIe s. C'est une œuvre purement littéraire où l'on a combiné les noms de *Sabinus*, lu sur une tombe près de Spolète, avec ceux d'*Exuperantius* et *Marcellus*, lus aussi sur des tombes sur le territoire d'Assise. Peut-être doit-on regretter que cette dissertation ne soit pas accompagnée d'une édition du texte. La thèse de M. Lanzoni ressemble beaucoup à celle de M. Dufourcq. On aurait fait pour les saints de la Tuscie, ce que M. Dufourcq suppose qu'on a fait pour ceux de Rome. Cette analogie est confirmée par de nombreux rapprochements qu'établit M. Lanzoni entre les gestes romains et la passion de saint Sabin, évêque d'Assise. Même milieu aussi et même époque.

[229] Delehaye, *Saint Cassiodore* (*Mélanges Fabre*, Paris, 1902; 40-50) a signalé un nouvel exemple d'un phénomène fréquent en hagiographie Au 14 septembre, les calendriers mentionnent Senator, Viator, Cassiodorus, Dominata martyrs. La forme *Dominata* est à elle seule suspecte. Cependant, bien que le culte de ces martyrs soit tout à fait restreint, ils ont une passion. Or Cassiodore est le nom de l'écrivain connu qui n'a jamais été honoré d'un culte. Senator est un dédoublement de son nom : *Cassiodorus Senator*. Viator est le consul contemporain de Cassiodore, 495-497. Dominata paraît résulter d'une altération. Ces quatre noms doivent provenir d'une lecture fantaisiste de quelque inscription. A ce propos, le P. Delehaye signale d'autres cas : saint Marcel, *uicarius generalis Theodosi* (!) et douze martyrs, sortis d'une inscription qui porte : *Marcellus*, *u(ir) c(larissimus)*... [*uixit a*]*n(nos)* LIIII, *m(enses)* XII (De Rossi, *Inscr. christ.* II, 312); saint Atilus honoré à Trino d'après un fragment d'inscription portant seulement ces six lettres (*Analecta Bollandiana*, XVI [1897], 334); *Digna et Merita*, épithètes canonisées (*ib.* 17); la trop célèbre sainte Philomène, qu'honorait tant le curé d'Ars (*ib.*, XVII [1898], 469).

Afrique. — Un travail d'ensemble vient de paraître : [230] G. Rabeau, *Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne, d'après les inscriptions et les monuments figurés* (thèse de l'Institut catholique de Paris, faculté de théologie); Paris, Fontemoing, 1903; 83 pp. in-8. L'auteur ne fait appel anx textes littéraires que dans la mesure où ils complètent ou commentent les documents archéologiques. Le premier chapitre, *L'Église et l'autel*, groupe les renseignements que nous avons sur les fondations d'églises et sur les autels. C'est un peu un hors-d'œuvre, ou bien il eût fallu l'intituler introduction.

Le sujet même commence avec le second chapitre sur les reliques et les fêtes. Le sens un peu élastique de *memoria* était suffisamment défini; restait l'expression *nomina* suivie du génitif. Pour M. B., le sens est : « protection ». On inscrivait les noms des saints pour s'en faire un appui. Je crois que cette explication est tout à fait exacte. Dans la langue liturgique ancienne, *nomina* désigne les saints énumérés au canon comme les fidèles pour lesquels on prie. Ces longues énumérations de noms que nous conservent les inscriptions d'Afrique sont tout à fait semblables à celles des sacramentaires gallicans. Il faut noter d'ailleurs que ces listes sont souvent gravées sur la pierre même de l'autel qui servait pour ainsi dire de diptyques. L'association des *nomina* et des *memoriae*, c'est-à-dire des reliques, est bien dans l'esprit de la liturgie chrétienne où l'on invoque le Seigneur *per merita sanctorum quorum reliquiae hic sunt et omnium sanctorum*.

Dans beaucoup d'églises, deux dates se trouvaient en concurrence pour la fête d'un saint, le *natalis* et la *depositio*. Les inscriptions d'Afrique mentionnent l'une et l'autre. Mais la seconde paraît l'avoir emporté. La quantité des saints honorés dans chaque église est la cause de cette préférence. La translation des reliques fournissait une date

unique. M. R. eût dû nous dire dans quelle mesure ces translations se confondaient avec les dédicaces.

Les quatre chapitres suivants traitent des cultes pris en particulier : la croix, la terre sainte, les saints orientaux, les saints romains, les saints gaulois et espagnols, les saints africains. L'épigraphie nous fait connaître de façon certaine un seul saint donatiste; c'est une femme, Robba, qui eut à souffrir persécution de la part des traditeurs (les catholiques), vécut cinquante ans et mourut le 25 mars 434. Elle était sœur d'Honoratus, l'évêque donatiste d'Aquae Sirenses (*P. L.*, XI, 1336). Son inscription trouvée à Benian (Ala Miliaria) a été transportée au Louvre en 1899 (*Bul. Soc. Ant. de France*, 1899, 398). Nous avons peut-être aussi l'inscription d'un saint arien, Cirula, le « patriarche » des Vandales (Victor de Vite, II, 41-55); sa fête tombait le 30 septembre (*C. I. L.*, VIII, 10904).

L'exposition de M. R. est un peu confuse. Je la voudrais moins discursive, plus coupée de paragraphes. Je note encore, comme fait intéressant, que les Africains, si avides et si riches de reliques même extraordinaires comme celles des trois jeunes hommes, Sidrach, Misach et Abdenago, n'en ont pas de la sainte Vierge. « Ce sera l'œuvre du moyen âge, dit M. R., p. 34, de développer la dévotion à la mère du Sauveur », et aussi de lui créer des reliques. Autre fait à retenir. Le culte de la Croix et celui de saint Étienne prennent d'abord du développement; puis les reliques apparaissent et se répandent. « L'on pourrait dire, comme Schleiermacher, mais dans un autre sens, que la foi a créé son objet », dit M. R., p. 39, avec une restriction qui a bien l'apparence d'un paratonnerre. D'ailleurs, M. R. use, dans cette discussion, comme ailleurs, des sermons de l'appendice augustinien, ce qui demanderait une enquête préalable. Peut-être pourra-t-on se servir des renseignements épigraphiqnes pour contrôler les résultats de la critique littéraire. A cet égard, le travail de M. R. est très utile. Il nous permet de voir rapidement dans quelle mesure un culte était représenté en Afrique. Les monuments ne disent pas tout, et nous ne les connaissons pas tous. Cependant notre information a déjà une étendue raisonnable.

Le livre de M. R. eût gagné en utilité et en intérêt si les textes qui le documentent avaient été cités dans leur teneur originale ; mieux si M. R. avait fait un recueil des inscriptions qu'il commente, du moins de celles que nous n'avons pas dans le *Corpus*. Il n'est pas rare de rencontrer en Afrique des tables d'autel avec la mention des reliques qui y étaient renfermées. Je regrette que M. Rabeau n'ait pas eu la pensée de réunir ces textes dans un appendice. J'en cite ici deux ou trois à titre d'exemples, et parce qu'elles ont été découvertes récemment.

Kherbet el ma el Abiod (Algérie), entre Sétif et Constantine; au Louvre, Inventaire 2058 : *In hoc loco sunt memorie sanc(torum) martirum Laurenti, Ippoliti, Eufemie, Minne, et de cruce D(omi)ni, deposite die III nonas februarias, an(no) p(rouinciae) CCCCXXXV* (3 février 474).

[231] *Bull. du Comité arch.*, 1895, 319; *Mém. Soc. Ant. France*, 1897, 300. Laurent et Hippolyte sont les martyrs de la voie Tiburtine; Euphémie est une sainte de Chalcédoine; *Minne* désigne saint Ménas (cf. Clermont-Ganneau, *Le culte de saint Ménas en Maurétanie*; *Recueil*, II, 180).

Renault, actuellement musée d'Oran : *Memoria Bennagi e[t] Sexti, k(a)l(end)as. Memoria beatissimorum martyrum, id est Rogati, Maienti, Nassei, Maximae, quem Primosus, Cambus, genitores dedicauerunt. Passi XII kl. no(uembres).* ☧ *CCXC prou(inciae)* (21 oct. 329). C'est la plus ancienne inscription datée où l'on trouve le monogramme constantinien. La *Memoria Bennagi* a été rajoutée après coup. Duchesne, *Mél. Ec. R.*, V, 144, a reconnu des martyrs mentionnés au martyrologe hiéronymien à cette date, *XII kal. nou.* [232] Monceaux, *Bul. Soc. Ant Fr.*, 1903, 159, veut que nous ayons affaire à des martyrs massacrés par les Donatistes ou dans une émeute de païens. M. R. voit avec plus de probabilité dans cette date, que sépare le monogramme, la date de la dédicace. Il est invraisemblable, au surplus, que nous ayons affaire à un tombeau, comme le suppose M. M. : on ne s'expliquerait plus l'adjonction de la *Memoria Bennagi*.

Deux martyrs (de la persécution vandale ?) sont mentionnés dans l'inscription suivante de Henchir Fellous, vallée de la Siliana : *Hic benerande relyqie beat. martrm Mon<tani? e>t Sebastiani, d(e)p(o)s(i)-t(e) in pace sub die III id. <noue>mbrium indct. III, per manus b(ca)t-(is)s(i)m(i) Reb<ocati? > an<ti>tistis. + Iulian<us...> et Victor mon(a)c(hu)s b<o>tum Do. bo<uerunt? >* [233] Gaukler, *Bul. du comité*, 1901, 418; Delattre, *Nuovo boll. di arch. crist.* VII (1901), 160; Gsell, *Mél. de l'Éc. de Rome*, XXII (1902), 328. Cette inscription est d'époque byzantine. M. Rabeau croit qu'il s'agit du martyr romain Sébastien, p. 52; c'est assez douteux.

Une édition critique de la passion des saints Marianus et Iacobus (Lambèse, en 259) a été donnée par [234] M. Franchi de' Cavallieri, *La passio ss. Mariani et Iacobi* (*Studi e testi della Biblioteca vaticana*, n° 3-1900); voy. sur ces martyrs, Rabeau, p. 63.

Ces indications montrent dans quel sens le travail de M. Rabean pourrait être complété et développé. Il s'est un peu trop borné à dépouiller le *Corpus*, les articles de M. Gsell et les recueils algériens.

A côté du livre de M. Rabeau, il faut faire une place à [235] P. Monceaux, qui a consacré plusieurs chapitres de son *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (Paris, 1902) aux martyrs et à leur souvenir; t. I, 55 suiv., sur les Actes des Scillitains et de Perpétue; II, 119 suiv. sur les inscriptions chrétiennes et les relations de martyres; *ib.*, 369, l'appendice sur les basiliques de Carthage.

[236] O. Grandidier (*Atti del II° Congresso d'arch. crist.*, 51) a publié et décrit les restes du tombeau primitif de sainte Salsa à Tipasa.

L'inscription de l'*area* de Cherchel a été étudiée par [237] Monceaux. *Hist. littér. de l'Afrique chrét.*, II, 125. C'est, en cinq vers iambiques,

le souvenir du don de la propriété à l'Église et de la construction de la *cella*. Au-dessous, on lit : *Ecclesia fratruum hunc restituit titulum. M. A. I. Seueriani* (C.I.L. VIII, 9585). M. M. suppose que la restauration en question est celle de l'inscription contenant les vers iambiques. [**238**] Gsell (*Mél. de l'Ec. de Rome*, XXII (1902), 342, n. 5) n'est pas de cet avis. Pour lui, le *titulus* restauré est l'inscription *M. A. I. Seueriani u. c.* Placée au-dessus de la porte de la *cella*, elle indiquait le nom du propriétaire. Ce Severianus peut donc être le martyr de ce nom mis à mort à Caesarea. Le poème qui précède le *titulus* et l'explique comprend dès lors six vers et non cinq.

Gaule et Germanie. — [**239**] Morin (G.), *L'inscription de Clematius et la légende des onze mille vierges* (*Mélanges Fabre*, 1902, 51-64). Le plus ancien document sur le culte des vierges de Cologne est une inscription qui se trouve dans l'église Sainte-Ursule, à Cologne (0,70 cent. sur 0,39 cent.). Je crois utile, pour nos lecteurs, d'en reproduire le texte. *Diuinis flammeis uisionib(us) frequenter | admonit(us) et uirtutis magnae mai|estatis martyrii caelestium uirgi(num) | imminentium, ex partib(us) Orientis | exsibitus, pro uoto, Clematius u. c. de | proprio in loco suo hanc basilicam | uoto quod debebat a fundamentis | restituit. Si quis autem super tantam | maiiestatem huiius basilicae, ubi sanct|ae uirginis pro nomine* Χρι *san | guinem suum fuderunt, corpus alicuiius | deposuerit, exceptis uirginib(us), sciat se | sempiternis Tartari ignib(us) puniendum.* Voy. Le Blant, *Inscr. chr.*, 678 B. Ce texte présente des difficultés qui ont suscité de nombreux essais. Je crois que l'interprétation de dom M. sera généralement acceptée. Très ingénieusement il suppose que le texte latin a été pensé en grec. La double épithète *diuinis flammeis* suppose un composé comme θεολαμπέσι; *caelestium uirginum imminentium* est un génitif absolu ; *magnae maiestatis* qualifie *uirginum*, et est lui-même qualifié par *uirtutis* (ou *uirtutis magnae*) d'une part et *martyrii* d'autre part : μεγαλοδυνάμου σεμνότητς μαρτυρικῆς : « des vierges célestes à la majesté imposante du martyre le pressant (ou : lui apparaissant) ». Ainsi les principales obscurités sont dissipées. De plus, il est certain que *ex partibus Orientis* est une détermination excellente de *exhibitus* (*exsibitus*) ; *in loco* indique que le terrain a été fourni par Clematius comme les frais de la construction ; l'exception *exceptis uirginibus* n'assure pas un droit, mais lève simplement une interdiction, le cas échéant. Voilà donc un document, un des plus précieux de l'ancienne église gallicane, éclairci et protégé à la fois contre les exégètes et les sceptiques. Le texte lui-même est absolument à l'abri de tout soupçon, comme l'avait autrefois reconnu Ritschl. Il peut remonter au milieu du IVe siècle. En terminant, dom Morin reconstruit l'histoire du culte. A la fin du IIIe s. et au commencement du IVe, une douzaine de vierges sont tombées victimes de la persécution. Une petite basilique consacra leur souvenir. Les Francs la détruisirent peu après. Julien reprit Cologne et rétablit la domination romaine dans la région. Alors un chrétien d'origine gréco-orientale, Clematius

a relevé la basilique sur un terrain qu'il avait acquis. Plus tard, diverses confusions, et surtout l'histoire d'une princesse, fiancée de Radiger, prince des Vardiens (Procope, *De bello gothico*, IV, 20), introduisirent le chiffre de onze mille vierges : le plus ancien document qui le contient est un calendrier du IXe s., ms. Ambrosien de Milan, M 12 *sup.* Les martyrologes antérieurs l'ignorent. Voy. au surplus *Analecta Bollandiana*, XVI (1897), 97.

Je ne connais pas l'article de [**240**] Mme C. F. Tout, sur la légende des onze mille vierges, publié dans T. F. Tout et J. Tait, *Historical essays by members of the Owen's College, Manchester* (Londres, 1902; 557 pp. in-8).

[**241**] A. Houtin étudie : *Les origines de l'église d'Angers*; *La légend de saint René* (Laval, Goupil, 1901; 79 pp. in-8; prix 2 francs). Dans la première partie, il traite surtout de la hiérarchie et de la constitution de l'église d'Angers d'après les conciles. La deuxième partie, la plus étendue, est consacrée à la légende de saint René. Dans la vie de saint Maurille, évêque d'Angers, écrite en 619 par saint Mainbeuf, et d'ailleurs sans aucune critique, on racontait que Maurille avait obtenu, par ses prières, qu'une femme stérile fût rendue mère. Le fils, voué à l'Église, était lui-même devenu évêque d'Angers. Archanald, sur l'ordre de l'évêque Raino, remaniant en 905 la vie due à Mainbeuf, développe cet épisode. L'enfant du miracle meurt sans avoir reçu la confirmation. Sept ans après, Maurille le ressuscite à la suite de circonstances romanesques. Il le confirma, l'appela *Renatus*, et *Renatus* succéda à Maurille. Plus tard, on lui découvrit des reliques. Or, le successeur de Maurille s'appelle Thalasius dans les documents authentiques. Avant le Xe s., la liturgie locale ignore saint René. Aucune église ne lui est consacrée. Quand les comtes d'Anjou devinrent rois de Naples, à la fin du XIIIe s., ils trouvèrent un saint René dont le corps était vénéré à Sorrente depuis le VIIe s. On ne savait rien de plus sur son compte. Malgré la date différente de leurs fêtes, les deux personnages furent identifiés. A partir de ce moment, la légende s'enrichit des détails les plus précis et des incohérences les plus graves. On raconta même que le corps avait été transféré, à une date inconnue, de Sorrente en Anjou; malheureusement, il a été retrouvé à Sorrente au XVIIe s. Saint René finit par être le plus célèbre des évêques d'Angers. Il accordait notamment la fécondité aux femmes stériles et une heureuse délivrance aux femmes enceintes. A ce titre, Louis XI, Louis XII et Henri III lui furent dévots, avec des fortunes diverses. M. Houtin raconte en terminant comment la critique a détruit la légende : saint René est un des saints « dénichés » par Launoy.

[**242**] Vanel et Condamin ont publié le *Martyrologe de la sainte Église de Lyon* (texte latin inédit du XIIIe s., transcrit sur le ms. de Bologne; avec préface, appendices, notes et table onomastique; Lyon et Paris, 1902; XXXII-177 pp. et 2 pl. in-8). Ce ms. est aujourd'hui le ms. 925 de l'université de Bologne. Il a été copié entre 1221 et 1226, mais son

texte a été compilé avant 1163, par un prêtre de la primatiale de Lyon, nommé Étienne. Le ms. a été légué à Bologne par Benoît XIV, et celui-ci devait le tenir de son ami, le cardinal de Tencin. Le fond du texte est emprunté au martyrologe d'Adon, que le compilateur a résumé et qu'il a complété à l'aide du martyrologe dit de Bède et Florus. Les éditeurs pensent que le martyrologe hiéronymien a été consulté : c'est plus douteux. Le texte est reproduit avec son orthographe. A la suite, trois appendices : 1° un martyrologe déduit de l'obituaire de la collégiale Saint-Just, XIVe s., 2° une *Oratio ad poscenda sanctorum suffragia*, copiée par dom Estiennot d'après un ms. de l'abbaye de Saint-Pierre à Lyon; 3° trois litanies tirées du ms. de Bologne. L'*Oratio* est très curieuse. Elle est en forme de litanies développées, comme les aimait la piété irlandaise (cf. *Book of Cerne*, éd. KUYPERS, nos 1, 15, 29 et p. 221). Cette prière paraît être destinée surtout à servir de *commendatio animae*. Les notes ajoutées par les éditeurs à la fin du volume semblent avoir été rédigées un peu hâtivement.

Varia hagiographa. — Les jeux de mots, les rapprochements purerement verbaux, les étymologies sont des facteurs importants dans l'organisation du cycle festal et dans les combinaisons liturgiques. NILLES [**243**] en a cité récemment un nouvel exemple (*Zeitschr. für kath. Th.*, 1902, 212). Dans l'Euchologe grec, on voit intervenir un de ces groupes de saints que la liturgie orientale aime à former, les saints protecteurs des écoliers : Étienne dont le nom éveille l'idée de la couronne de la sagesse; Matthias, allusion à μανθάνειν; Agapius, Prokopius et Philitius, « qui solis nominibus suis, dit Goar, morum suauitatem, profectum et dilectionem inuocantibus bene ominantur, et ut ἀγάπης, προκοπῆς καὶ φιλίας auctores aliis pueris futuri sunt propitii (*Euchologe*., p. 575).

Le musée de Louvre est probablement le plus riche en ampoules à eulogies (ampoules en terre cuite qui servaient de souvenir de pèlerinages). [**244**] MICHON, *Bul. Antiq. de France*, 1897, 285 suiv. a décrit cette collection. Les saints représentés sont surtout saint Ménas, puis les saints Pierre d'Alexandrie, Théodore (martyr d'Héraclée), Pierre apôtre, André, Thècle, Georges (?), Jean l'évangéliste et quelques autres non identifiables. Le Louvre est seul à posséder d'autres ampoules que celles de saint Ménas. Formule ordinaire : ΕΥΛ +ΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓ ΜΗΝΑ ΑΜΗ(Ν).

Je n'ai pas vu [**245**] J. R. HARRIS, *The Dioscuri in the Christian legends* (Londres, 64 pp. in-8; 1903).

3° *Textes et formules*. — On trouvera dans [**246**] B. P. GRENFELL et A. S. HUNT, *The Amherst Papyri;* Part. I : *The Ascension of Isaiah and other theological fragments* (Londres, 1900; VIII-48 pp. et 9 pl. in-4), n° 2, un hymne chrétien du IVe s. Il se compose de 25 strophes. Les 24 premières sont de 3 vers; chaque vers contient sept syllabes longues ou leur monnaie et se termine par une pénultième accentuée; les initiales de chaque vers dans une même strophe sont les mêmes et se succèdent d'une strophe à l'autre dans l'ordre alphabétique. La strophe a

un sens complet, et le vers finit à une pause de sens de manière à former une sorte de parallélisme triple. La structure de cet hymne rappelle donc celle de certains psaumes : 118 (119), 5 et 11. Chaque strophe forme une ligne sur le papyrus. La str. 25 n'était composée que de deux vers et est mal comservée. M. Deissmann (*Beilage zur Allgem. Zeitung*, 1900, n° 250, pp. 1 suiv.), y voit un texte destiné aux écoles primaires. Que le papyrus ait une origine scolaire, c'est possible. Mais il ne faudrait pas prendre pour des abécédaires tous les poèmes alphabétiques connus. En fait, l'hypothèse est oiseuse.

[**247**] W. K. Prentice (*Transactions of American philological Association*, t. XXXIII, 81) a donné une sorte de *Corpus* des inscriptions chrétiennes, de contenu liturgique, trouvées dans la Syrie septentrionale. Plusieurs de ces textes étaient encore inédits, comme celui qui sert de point de départ à ce mémoire; linteau de porte provenant des ruines de Bshindelinteh, à l'est d'Antioche sur l'Oronte : Ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, σταυροθεὶς δι' ἡμᾶς ἠλέησον ἡμᾶς. C'est le trisagion, avec la formule monophysite introduite par Pierre le Foulon, qui affirmait la crucifixion du Dieu un. Les autres inscriptions paraissent à M. Prentice appartenir au même rituel.

On a trouvé sur un rouleau de plomb, à Rhodes, une copie du ps. LXXX (79 de la Vulg.) qui date du IIIe s. ou du commencement du IVe s. [**248**] Hiller von Gärtringen (*Sitzungsber. der Ak. der. Wiss. zu Berlin*, 1898, 582) pense que c'est une amulette destinée à la protection de la vigne du propriétaire. Ce psaume développe en effet la figure de la vigne enlevée aux nations. L'inscription ne contient pas les trois derniers versets du ps. De ce texte [**249**] Michon a rapproché une tablette de terre cuite, de Mégare, qui avait présenté l'oraison dominicale, et la copie des lettres de Jésus et d'Abgar sur un linteau de porte (*Bul. Soc. des Antiq.*, 1901, 189). Voir la découverte de Mégare (le *Pater*, Mt. VI, 9-13, sans la doxologie) dans [**250**] Knopf, *Mitteilungen des deutschen Instituts, Athenische Abt.*, XXV [1900], 313; la copie épigraphique de la correspondance du Christ, dans [**251**] : *Jahreshefte des österreichischen archäolog. Instituts*, III (1900), 83; art. d'Heberdey. Dans tous ces cas, l'emploi des textes sacrés a un but préservatif et quasi magique.

Paris.

Paul Lejay.

INDEX ALPHABETIQUE

Abercius, 505, 507.
Abgar (lettre du Christ à), 604.
Afrique, 598.
Aius, 512.
Albert de Brandebourg, 477.
Albert le Grand, 10, 387.
Aldobrandini, 25, 133.
Alexandre de Halès, 9, 385.
Ambrosiaster, 417.
Amelli, 203.
Anastase le Sinaïte, 200.
Angeli (Jean), 477.
anges, 507.
Anselme (saint), 1, 18, 371, 383.
Antechrist, 299.
Apollinaire de Laodicée, 583.
arméniens, 592.
assyriologie, 196.
astrologie, 431, 437.
Augustin, 371.
Avesta, 298.
Babylone, 196.
Baltzer (O.), 474.
baptême, 292.
Barbier de Montault, 502 [198].
Baruch, 203.
Basile de Césarée, 582.
Beauchet-Filleau, 484.
Bède, 374.
Bellarmin, 15, 23.
Benoît (saint), 595.
Bernard (saint), 380.
Berning (W.), 505 [202].
Bertholet, 206.
Besse (J.-M.), 472.
Bible, 190 suiv.
Billuart, 14, 402.
Birot, 493.
Bishop (Edm.), 509 [214], 510 [215, 216].
Bloch, 79.
Boèce, 584, 589.
Böhmer, 300.
Böklen, 298.
Bonaventure (saint), 387.
Bonnet (Em.), 472.
Bossuet, 13, 49 suiv., 210 suiv., 485.
Bossuet (abbé), 49 suiv., 210 suiv.
Boulay, 207.
Bourdaloue, 484.
Bourgeois, 304.
Bouvier (Cl.), 489.
Box (G. H), 505 [203].
Brightman (F. E.), 496 [192].
Brückner (A.), 411.
Brun-Durand, 472.
Budde, 198.
cahiers du clergé, 489.
Cajétan, 12, 398.
canon biblique, 203.
canon de la messe, 508.
Casanova, 91.
Cassiodore, 598.
Catharin, 3, 393.
Cécile (sainte), 597.
Césaire d'Arles, 511, 595.
Chapman, 594 [221].
Chérot, 484, 485.
christologie, 474.
Clément VIII, 25, 133.
Clément d'Alexandrie, 293.
Clément de Rome, 504.
Clementi, 287.
Clérissac, 207.
Clovis, 82.
Colomban, 538.
compagnie du Saint-Sacrement, 484.
Condamin, 602 [242].
Constitutions apostoliques, 511.
Conybeare, 292, 592 [219].
couronnement, 495.
Coville, 81.
Cumméan, 542.
Cyprien, 293, 504.
Cyrille d'Alexandrie, 585.
Damase, 597.
Delehaye, 598 [229].
Delisle (L.), 500 [195].

Delitzsch (F.), 196, 205.
Demeuldre (P.), 477.
Didachê, 293, 344, 410, 448, 504, 505.
Diettrich, 201.
dogmatique, 582.
Drews (P.), 507 [209], 508 [212].
droit romain, 437.
Duchesne, (L.), 596 [224], 600.
Duhm, 205.
Durand de Saint-Pourçain, 1.
Ecclésiastique, 201.
élections pontificales, 93, 477.
Engels (Ernest), 414.
Épictète, 511.
épigraphie chrétienne, 598 suiv.
Erbes (C.), 596 [223].
eschatologie, 298.
Esdras, 206.
Estiennot, 55, n. 1.
Estius, 13, 394.
eucharistie, 410, 448, 504.
Eusèbe de Césarée, 181, 292, 596.
évangiles, 97 suiv., 202, 240 suiv., 287 suiv., 300, 303, 336 suiv., 405, 441 suiv., 513 suiv.
Farkland (W. B.), 505 [200].
Fauste de Riez, 372, n.
Feine (P.), 408.
Fénelon, 51 suiv., 217.
Firmicus Maternus, 428.
Forgeot, 90.
France, 78.
Franchi de' Cavallieri, 600 [234].
François d'Assise, 475.
Franz (A.), 512 [217].
Friedländer, 299.
Fulgence, 373, 474.
Funk (F. X.), 506 [205], 508 [213].
Furcy-Raynaud, 88.
Fustel de Coulanges, 498 [194 *ter*].
Gardner (Percy), 196.
Gauckler, 600 [233].
Gay (Mgr.), 94.
Gennade, 372, n., 374, 376.
Genocchi, 287.
Germains, 84.
Girard (D.), 593 [220].
Godefroy, 498 [194 *quater*].
Grandidier (O.), 600 [236].
Grauert, 93.
Grégoire de Nazianze, 583.
Grégoire le Grand, 372, 511.
Gregory, 202.
Grenfell (B. P.), 603 [246].
Grimme (H.), 199.
Gsell, 601 [238].
Guibert (J.), 479.
Giraud (V.), 486, 494.
Guizot, 412.
Hadrien empereur, 152.
hagiographie, 594.
Halitgaire, 528.
Halle, 477.
Harnack, 290.
Harris (J. R.), 603 [245].
Heberdey, 604 [251].
Henri IV, 25 suiv., 133 suiv.
Hérode (jour d'), 308.
Hiller von Gärtringen, 604 [248].
histoire ecclésiastique, 78, 472.
Hoennicke (G.), 407.
Holzhey, 207.
Horace, 313, 319, 320, 323, 325, 327.
Hort, (F. J. A.), 505 [201].
Houtin (A), 191, 602 [241].
Hugues de Saint-Victor, 376.
Hunt (A. S.), 603 [246].
Ignace d'Antioche, 504, 506.
Index, 415.
infaillibilité, 415.
Innocent V, 304.
investitures, 79.
Irénée, 293, 504.
Isaïe, 205.
Isidore de Séville, 374.
Israëlites (histoire des), 298.
Jacquier, 297.
Jarrot (L.), 483.
Jastrow (M.), 198.
Jérôme (L.), 489.
jeûne juif, 311.
Job, 205.
Juges, 204.
Juifs, 305, 593.
Julien l'apostat, 428, 440.
Justin, 175, 293, 504, 505.
Juvénal, 316, 317.
Kaufmann (C. M.), 507 [208].
Kautzsch, 199.

Keating (F. J.), 505 [204].
Kellner, 512 [218], 597 [227].
Knopf, 604 [250].
Kröner (A.), 502 [197].
Kurth (God.), 82.
Kurtz (Ed.), 508 [211].
Kyrie eleison, 510.
La Balue, 89.
Lacombe (P.), 217.
Lacordaire, 412.
Ladeuze, 506 [206].
Lagrange, 204.
Lake (K.), 202.
Landry (Ch.), 490.
Langlois (Ch. V.), 80.
Lanzoni, 597 [228].
Lapeyre (P.), 413.
La Ruë (P. de), 485.
La Salle (J.-B. de), 479.
La Servière (J. de), 487.
Lasteyrie (Ch. de), 85.
Lavisse, 78.
Lecanuet, 492.
Lecestre (Léon), 487.
Le Franc de Pompignan, 489.
Lenormant (Ch.), 412.
Léonce de Byzance, 589.
Lepin, 288.
Levesque (E.), 485.
Lévi (Israël), 201.
libéralisme, 412, 492.
litanies, 603.
liturgie, 495 suiv., 554 suiv., 592 suiv.
Loisy, 192.
Luchaire, 79.
Lüdemann (H.), 208.
Luotto (P.), 90.
Lyon, 39 suiv.
Magnificat, 288.
Maître (Jos.), 475.
Malachie (prophétie de), 475.
Maltzew, 495 [190].
Marc (saint), 513.
mariage, 257.
Marianus (saint), 600.
martyrologe hiéronymien, 594 [221].
Méliton, 175, 188.
Ménas (saint), 600, 603.
messe, 508 suiv.
métrique hébraïque, 198.
Michon, 603 [244], 604 [249].
Millot, 413.
Minges, 413.
Minicius Fundanus, 152.
Moissac, 554 suiv.
monachisme, 473.
Monceaux, 600 [232, 235, 237].
monophysites, 604.
Montalembert, 492.
morale chrétienne, 109 suiv., 240 suiv., 336 suiv., 441 suiv.
Morin (G.), 497 [193], 601 [239].
Nahor (P.), 407.
Nestle (Eb.), 507 [210].
Nilles, 603 [243].
Noailles (M. de), 70, 212.
Nourrisson, 491.
Nourrisson, 492.
Origène, 293, 504, 507.
Osée, 203.
Ovide, 331.
paganisme, 421.
Palmieri, 17.
Pâques, 423.
Pascal, 486.
Pastor, 88.
Pater, 342 suiv., 604.
Paul (saint), 595.
péché originel, 1, 371.
pénitentiels, 528.
Perriraz, 203.
Perse, 208, 318.
persécutions, 152.
Petit-Dutaillis, 81.
Pétrarque, 281.
Philipon, 588.
Pierre (saint), 596.
Pierre Lombard, 377.
Pierre de Rainzeville, 281.
Podiébrad, 89.
Porée (Ch.), 487.
Prentice (W. K.), 604 [247].
prosiers, 554 suiv.
quiétisme, 49 suiv., 210 suiv., 485.
Raban Maur, 375.
Rabeau (G.), 598.
Redlich (Paul), 477.
religieux (ordres), 94, 477, 487, 490.

Renaissance, 88.
René (saint), 602.
Renz (Fr. S.), 506 [207].
Riedel, 203.
Robinson (J. A.), 294.
Rohling, 299.
Rohmer (E.), 299.
Rome, 421, 595.
Rose, 407.
Rothstein (J. W.), 298.
Rousseau (J. J.), 492.
Rufin d'Aquilée, 182.
Sabatier (P.), 475.
sabbat, 305.
Sabin d'Assise (saint), 597.
Sackur (E.), 498 [194 *bis*].
sacramentaires, 509.
sacrifices, 592.
Saint-Bénigne de Dijon, 281.
Saint-Martial de Limoges, 85, 554 suiv.
Salembier, 476.
Salmanticenses, 12, 24, 398.
Salméron, 6.
Salsa (sainte), 600.
Salvius Julianus, 440.
Savoie (duc de), 26, 133
Savonarole, 90.
Scerbo (F.), 204.
schisme d'Occident, 476.
Schmiedel (O.), 300.
Schnitzer (J.), 94.
Schrader (E.), 197.
Scot (Duns), 14, 22, 391.
Semeria, 287, 410.
Sepet (M.), 304.
Sérapion (euchologe de), 507.
serment, 264.
Serruys (D.), 200.
Sévère d'Antioche, 587.
Sickell (W.), 495 [191], 498 [194].
Sievers, 199.
Soto, 23, 396.
Souben (J.), 208.
Souchon (M.), 477.
Suarez, 17, 23, 398.
Swete (H. B.), 504 [199].
Syllabus, 412.
Syrie, 604.
Tacite, 84.
Taine, 494.
Terrien, 208.
Tertullien, 162, 175, 293, 504.
Testament (Ancien), 198, 203, 300.
Testament (Nouveau), 196, 202, 287.
Texier, 483.
théâtre religieux, 304.
Thédenat (H.), 491.
Théodore de Mopsueste, 281, 585.
Thomas (saint), 10, 21, 378, 387.
Tibulle, 330.
Tout (C. F.), 602 [240].
Trajan, 162.
tropaires, 554 suiv.
Turner (C. H.), 566 [225].
Ursule (sainte), 601.
Vanel, 602 [242].
Villari, 91.
Virgile, 310.
Waal (A. de), 595 [222], 597 [226 *bis*].
Weiss (B.), 293.
Weiss (J.), 302.
Wendt (H.), 405.
Wildeboer, 203.
Wilpert (J.), 597 [226].
Wilson (H. A.), 501 [196].
Winckler, 197.
Wrede, 294.
Zimmern, 197.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

BL
3
R35
t.8

Revue d'histoire et de
littérature religieuses

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY